الإسلام والمجتمع السوداني

إمبراطورية مالي

1230-1430 م



أحمد الشكري

الإسلام والمجتمع السوداني

إمبراطوريـة مالـي

١٢٣٠- ١٤٣٠م

تأليف

أحمد الشكري

٩٦٢,٤
اح ا س
احمد الشكري.
الإسلام والمجتمع السوداني: إمبراطورية مالي
١٢٣٠-١٤٣٠م/ تأليف احمد الشكري .- ط ١. - أبوظبي :
المجمع الثقافي، ١٩٩٩م.
٣٢٤ ص: خرائط؛ ٢٠سم.
ببليوجرافية: ص٢٩٨-٣١٩.
١- الإسلام -أفريقيا- تاريخ.
٢- السودان- تاريخ.
٣- المجتمع السوداني.
أ- العنوان.

أبوظبي-الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٢٣٨٠-هاتف: ٢١٥٣٠٠
Email:nlibrary@ns1.cultural.org.ae
http:/www.cultural.org.ae



الإسلام والمجتمع السوداني

إمبراطورية مالي


المقدمة

لا شك في ان قلة المصادر تعقد مهمة الباحث، لكن الأكيد كذلك، أن ضحالة المنهج الموظف يمكنها ان تأتي على جلّ مجهوداته وتعصف بها.

إننا أمام خلاصة تعكس عمق إشكالية تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط.

وبالنظر لضآلة الدراسات العربية المتوفرة عن هذا الحقل التاريخي وفقرها، فإن الإقدام عليه من قبل أي دارس غربي أو عربي، مع مراعاة شروط البحث العلمي، عمل يمثل في حد ذاته خطوة هامة وإيجابية.

وحينما نضع نتائج وخلاصات الدراسات الأعجمية على المحك، وهي التي تملك الريادة في تاريخ غرب أفريقيا بمختلف عصوره، فإننا دون شك نغامر في مجاهل تكتنفها صعوبات جمة. لكن إذا كانت الغاية تستهدف تأسيس درس عربي أصيل حول تاريخ المنطقة، فكل شيء يهون في سبيل تحقيق هذه الغاية النبيلة.

يكفينا إذن هذان الحافزان، لكي يتبين القارئ مدى أهمية موضوع دراستنا. على أن البقية الآتية من الأمور الدقيقة، ستكون أكثر إغراءً لنا بالإقبال عليه ومعالجته.

كما ألمحنا ضمنياً، فقد سبقنا الباحثون الأعاجم – خاصة الفرنسيين منهم – إلى معالجة موضوع الإسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني(*) خلال العصر الوسيط، وأشبعوه بالدرس والتقصّي الدقيقين.

فما الذي يدعونا إلى تناول ومعالجة موضوع مستهلك؟

إذا أشحنا الطرف عن الخلفيّات الذاتية – التي لن يجد القارئ صعوبة في اكتشافها لاحقاً – فإن أهم الاعتبارات الموضوعية التي دفعتنا لخوض هذه التجربة، تتمثل في كون التراكم المعرفي الذي أنتجه الأعاجم عن قضية الإسلام ببلاد السودان، «مرصّع» بالفجوات الفادحة سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي. وعليه، فقد لا نتنكّب الصواب إذا قلنا إن الموضوع ما يزال يمثل حقلاً بكراً أمام الباحثين. ولعل في المستجدات التي ستقدمها دراستنا ما يزكّي رأينا، كما إن استفهاماتنا المتواصلة، تنبّه على شساعة الآفاق التي تنتظر الدارسين مستقبلاً.

وليس في قولنا هذا اي جنوح أو نزوع للتنقيص من مجهودات الأوروبيين وغيرهم من الباحثين الذين سبقونا إلى الموضوع وأعمالهم، بل على العكس من ذلك، إنها محل تقدير واحترام. بيد أنه إذا اكتشفنا

(*) نقول «المجتمع السوداني» نسبة إلى «بلاد السودان». وهذه المنطقة يطلق عليها كذلك «غرب أفريقية» أو «أفريقية الغربية» أو «السودان الغربي». ونرجو من القارئ أن لا ينشغل الآن بهذه الاستعمالات الاصطلاحية، لأننا سنعالجها في الفصل الأول من هذه الدراسة.

أن النظرة اللاتاريخية تمثل السمة الطاغية التي تحكم إنتاجاتهم، ثم وضعنا أيدينا على الثغرات المنهجية الخطيرة التي تعجُّ بها دراساتهم، نفهم كيف انحرفوا في تناول الموضوع وكيف تم فهمهم له بطريقة سلبية عجزت عن استكناه الأعماق وظلت منشغلة بالأمور السطحية. ومن ثمة كان طبيعياً أن تنصرف توجهاتهم عن جادة البحث العلمي بإطلاق الأحكام القيمية.

لذا، لا نستغرب حينما نقف على استنتاجات مجانبة للواقع التاريخي، وهفوات منهجية لا يعقل أن ننتظرها من مؤرخين طلائعيين، لهم تجربة ودراية رائدتان في تاريخ بلاد السودان الوسيط. هكذا، يمكن أن نجد منهم من يحاكم أصحاب مصادرنا بقيم ثقافية معاصرة، وآخر يصرح علناً أو تلميحاً بانتمائه للمدرسة المادية التاريخية وشغفه بها، وفي الوقت نفسه يصدر في دراسته عن تصورات تعتبر قمة في النظرة الغيبية اللاهوتية. وثالث يعتقد أن لعبة التأويل حكر عليه، فيثمّن رواية مصدرية على حساب أخرى لحاجة في نفس يعقوب، أو يأخذ في تخدير القارئ حتى لا ينتبه إلى أن الإسلام ظاهرة حياتية وتاريخية؛ الشيء الذي يسمح له بتمرير مواقف تخجل مكانته العلمية من الإفصاح عنها صراحة.

والكل يعرف أن الإسلام واحد، وأن الشعوب التي اعتنقته متعددة ومتمايزة بخصوصياتها المحلية. لذلك، يتحتم علينا من باب المنطق التاريخي – خاصة إذا كنا لا ننتمي إلى العقيدة والثقافة الإسلاميتين – مقارنة تجارب الإسلام بعضها ببعض في المناطق التي وصل إليها أو على الأقل، نقوم بمقارنة تجربته في منطقتين أو ثلاث، بهدف تحقيق فهم أعمق لنفسية الإسلام، ولوضع أيدينا على الثوابت والمتغيرات في تاريخ مسيرة الرسالة المحمدية. ومما لا شك فيه، أن اتّباع هذا المنهج له فائدة عظيمة، إذ إنه سيساعدنا في تجاوز القضايا السطحية والمشاكل المفتعلة، كما أنه سيمنحنا فرصة ذهبية تتيح لعملنا إمكانية تجنب الانحرافات المجانية.

وبجملة واحدة، يتعين علينا عند معالجة موضوع مثل موضوعنا، اعتماد الدراسة المقارنة. لكن للأسف الشديد، حتى أولئك الذين يعرفون الإسلام حق المعرفة، ويأخذون بالمناهج المستجدة في علم التاريخ يحجمون عن توظيف المنهج المقارن. ولستُ أدري الحكمة في هذا النفور، أهو مقصود للتخلص من ورطة موضوعية ومنهجية، أم هو اكتفاء بشيء مفهوم؟

لقد أتينا على رصد نماذج من الهفوات المنهجية التي نصادفها في أعمال أقطاب المؤرخين المهتمين. وفي هذه الحالة، علينا أن نتوقع وضعاً أكثر مأساوية في دراسات الباحثين الذين لا يملكون تجربة الرواد وخبرتهم، فتجدهم لسبب أو لآخر يتهافتون على اقتناص نتائج أعمال الأقطاب، ويستهلكونها دون التحقق من خلفياتها وكيفية بنائها وأبعادها.

والواقع، أن السلطة السحرية التي تتمتع بها الأسماء اللامعة تضفي على استنتاجاتهم مهما كانت قيمتها، مصداقية تؤيِّدها وتخلدها. من ثمة، نفهم شيوعها وتداولها بين الكثير من الباحثين وكأنها حقائق بديهية وموضوعية.

يمكننا الآن، أن نستقبل بهدوء واطمئنان موضوعيين أهم النتائج الرائجة في الدراسات الأعجمية الرائدة، والخلاصات التي تدفعنا دفعاً للاقتناع بها عن تاريخ الإسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط:

١ـ صنهاجة الصحراء المسلمون (المرابطون)، هدموا مملكة غانة السودانية الوثنية. إذن الإسلام همجي.

٢ـ الإسلام لم ينتشر في مجموع بلاد السودان، وإنما اقتصر على المدن دون البوادي، وعلى الطبقة الحاكمة دون بقية الرعية. إذن، هنا خلق لنا مشكلاً اجتماعياً وسياسياً، ذلك أنه باعد ما بين الحاكم المسلم والرعية الغارقة في تقاليدها الوثنية، أو المتأرجحة بين تلك التقاليد والتعاليم الإسلامية.

٣ـ حينما اعتنق السودانيون الإسلام، تجد منهم مَنْ يقوم بأداء جميع الشعائر الإسلامية، ومع ذلك يلجأ إلى الساحر وأوثانه القديمة عندما تلم به مصيبة أو حينما يريد الإقدام على عمل لا يعرف مصيره فيه. إذن الإسلام أخفق في احتواء الذهنية السودانية، وبالتالي علينا أن نسجل عجزه عن كسب مصداقية لدى السودانيين.

مجموع هذه الاستنتاجات المجانبة للواقع التاريخي، وغيرها كثير، قادتنا لاختيار موضوع دراستنا:

الإسلام والمجتمع السوداني

(إمبراطورية مالي)

٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م

ولا يظن أننا بصدد الدفاع عن الإسلام، فتلك قضية أخرى لها رجالها وأعلامها البارزون، وإنما نحن أمام قضية تاريخية غامضة - لأسباب مختلفة - نريد أن نفهمها.

وكما يمكن أن يبدو من صيغة العنوان، فإن الإشكالية الأساسية أو سؤال الأسئلة الذي يطرحه موضوع دراستنا هو: ما هي طبيعة علاقة الإسلام بالمجتمع السوداني قبل منتصف القرن التاسع الهجري؟ ومقاربتنا لهذه الإشكالية، تستدعي معالجة ثلاث قضايا جوهرية:

١- كيف دخل الإسلام إلى بلاد السودان، وما هي العوامل التي ساعدت أو عرقلت مسيرته بالمنطقة؟

٢- كيف انفعل المجتمع السوداني قبل عهد مالي وإبانه مع الرسالة المحمدية، وما هي مظاهر أخذه بالعقيدة والثقافة الإسلاميتين؟ وما هي مظاهر تعثر الإسلام لديه؟

٣- كيف انبنت الأسس والمرتكزات التي قامت عليها علاقة إمبراطورية مالي المسلمة مع الأقطار الإسلامية الأخرى؟

ولأننا بإزاء قضية مسترسلة في الزمن، يصعب فهم اللاحق منها قبل تقعيد السابق، فقد قسّمنا دراستنا إلى شطرين أو بابين؛ ومهّدنا لها بمقاربة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة.

هكذا، استعرضنا في الباب الأول حدود المجال الجغرافي الذي يعني دراستنا، ثم وقفنا لتبيّن الدلالات التاريخية لبعض المصطلحات الأساسية في عملنا، والمتداولة لدى أصحاب مصادرنا ومراجعنا، مثل مفهومي «بلاد السودان» و «المجتمع السوداني»، وغيرهما. وفي السياق نفسه لم نحاول التعريف بالإسلام، فلذلك مظانه.

بعد هذه التوطئة، تناولنا قضية حضور الإسلام ببلاد السودان، وتدرجنا بها من الجذور إلى نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). وبالنظر إلى العلاقة الوثيقة التي جمعت صنهاجة الصحراء بأهل بلاد السودان، وما كان لتفاعلهما من دور في انتشار الإسلام بين السودانيين، فقد قمنا بمراجعة شاملة ومستفيضة لطبيعة ونوعية علاقتهما. وأثمرت محاولتنا هاته، نتائج مستجدة، أهمها دحض الرأي الواثق من الغزو المرابطي لمملكة غانة.

وفي الباب الثاني والأخير، تابعنا مسيرة الإسلام لدى أهل مالي، ومختلف التطورات السياسية التي أدت إلى ظهور إمبراطورية مالي المسلمة ونشأتها. وحينئذ سيتبين لنا أن تحديدنا للمساحة الزمنية لموضوعنا (٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م)، كان مبنياً على معطيين أساسيين: أولهما أن الفترة المعنية توافق قيام أول وحدة سياسية إسلامية قوية في بلاد السودان وبروزها. ثانيهما أن سنة (٦٢٨هـ / ١٢٣٠م)، تمثل بداية التأسيس الحقيقي لإمبراطورية مالي، في حين تصادف سنة (٨٣٤هـ / ١٤٣٠م)، اللحظة الحاسمة في انهيارها.

وعلى امتداد هذين القرنين (٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م)، انصب اهتمامنا على القضية الثانية والثالثة من القضايا الجوهرية الثلاث التي أشرنا إليها آنفاً. وقد حاولنا جهد مستطاعنا - ونحن نتتبع ونعالج المظاهر الإيجابية والسلبية في كيفية انفعال المجتمع السوداني على عهد مالي مع الإسلام، وعلاقات إمبراطورية مالي مع الأقطار الإسلامية الأخرى - أن لا نورط أنفسنا في متاهات الأحكام القيمية، وفضاءات التخمينات والتكهنات المجانية.

أخيراً، ختمنا دراستنا برصد أهم المعوقات التي وقفت في وجه تجربة الإسلام ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

وعلى المستوى المنهجي، فقد حرصنا كل الحرص على متابعة المادة الإخبارية بالاستقراء والتحليل والمقارنة. ولم نعتمد إلا على الشهادات المصدرية في تأكيد أي خبر كان. بموازاة مع ذلك، اجتهدنا في توثيق الخبر المصدري، وكلما دعت الضرورة إلى مناقشة مدى مصداقيته، قمنا بذلك قبل تحديد موقفنا منه أو استغلاله في تزكية اجتهاداتنا واقتراحاتنا.

وحيثما استشهدنا بنصّ تاريخي في قضية هامة، تستأثر الدلالة اللغوية والشحنة التاريخية للمصطلحات الأساسية الواردة في النص باهتمام بالغ. كما أن السياق التاريخي للشهادة المصدرية وظرفية إنتاجها، يحظيان بعناية فائقة، كلما كان لذلك داع في فهم القضية التي ندرسها.

وفي إطار ممارسة النقد الذاتي، لم نجد غضاضة في اطلاع القارئ على بعض النصوص التاريخية الهامة، المعاكسة لتصوراتنا، أو تلك التي عجزنا عن قراءتها واستنطاقها ومساءلتها.

لقد كان همنا الأساسي في هذه الدراسة، هو أن نفهم ونتفهم واقع الإسلام ببلاد السودان كما تطرحه وتستبطنه المصادر، وليس تأكيد إخفاقه أو نجاحه. من ثمَّة جاء متن الدراسة مسكوناً بالسؤال والاستفهام المتواصلين، ومهووساً بالخيال التاريخي الذي يرهف السمع لأحاديث الصمت ويدفع الدارس لتوظيف

حواسه أو حدسه العرفاني لقراءة البياض.

وقد يؤاخذنا البعض على كثرة تعاملنا – أخذاً ونقداً ومناقشة – مع الدراسات الأعجمية دون غيرها. لكن هذا التوجه له ما يبرره، ذلك أنه فضلاً عن ريادتها كما قلنا سابقاً، فإن أهم الأعمال التي أنجزت حول تاريخ الإسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط، كتبها باحثون فرنسيون أو أفارقة نشؤوا في ظل الثقافة الفرنسية.

وإذا حدث أن لاحظ القارئ نوعاً من الحدة في بعض المناقشات التي سنثيرها، فنرجو تقدير الحالة بسبب حساسية الموضوع وحماسنا له مع قلة خبرة دارس مبتدئ وتجربته. على أن تلك الحدة في النقاش كانت تستهدف إخصاب القضايا المطروحة لا غير، وهذا النزوع لا يعني مطلقاً، أننا ننكر أفضال تلك الدراسات التي ننتقد نتائجها. فاهميتها في تكويننا أو بالاحرى مكانتها العلمية هي التي جرتنا للتحاور والنقاش معها، وليس العكس كما يمكن أن يعتقد.

لقد واجهتنا صعوبات جَمّة إبان إنجاز هذه الدراسة، أهمها قلة المصادر وعدم توفر بعضها في الخزانات العامة، وندرة المراجع العربية وصعوبة الوصول إليها شأن الكثير من الدراسات الأعجمية.

ولسد هذه الثغرة، التجأنا لطلب مساعدة بعض زملائنا الباحثين القاطنين في فرنسا أو السّنغال، فأمدونا مشكورين ببعض ما كنا محتاجين إليه. وأذكر هنا بكبير التقدير والاحترام العلاّمة سيدي محمد المنوني والأستاذة فاطمة الزهراء طموح ورئيس شعبة التاريخ بكليتنا الأستاذ محمد المنصور على ما أبداه الثلاثة من استعداد لمساعدتي وتشجيع لي.

وفي محاولة منا لتعميق فهمنا بتاريخ غرب أفريقية، ومواكبة المستجدات في هذا الحقل، راسلنا عدداً من الباحثين والمؤرخين الأفارقة، غير أنه للأسف الشديد لم يستجب لمبادرتنا أي واحد منهم على الرغم من إلحاحنا المتواصل. وتصادف أن جاء إلى المغرب المؤرخ المالي الأستاذ محمود الزبير الذي يعمل حالياً مديراً عاماً لمعهد أحمد بابا التنبكتي للوثائق والمخطوطات، الموجودة بتنبكت – مالي؛ فاهتبلنا الفرصة وزرناه في مقر إقامته، فاستقبلنا مشكوراً، وكان لنا معه حوار طويل وخصب بمدينة الرباط يوم ٢ أبريل (نيسان) ١٩٩٠م. وقد استشرناه في إمكانية السفر إلى مالي بهدف الاطلاع على الوثائق التي يحتوي عليها معهد أحمد بابا. غير أنه نصحنا بعدم الإقدام على هذه المغامرة، وأكّد لنا أن الوثائق المتوفرة في المعهد – وعددها ٥٠٠٠ وثيقة – لا توجد منها واحدة لها علاقة بفترة موضوعنا.

وفي إطار اجتهادنا للحصول على دعم مادي، راسلنا عدداً من المنظمات والهيئات الثقافية، العربية –

الإسلامية منها والدولية. وكان من حسن حظنا أن انتخب موضوع بحثنا لاستحقاق منحة تشجيعية من قبل المؤسسة الإفريقية الثقافية المعروفة تحت اسم كوديسريا (CODESRIA). ولا يسعني بهذه المناسبة إلا أن أتقدم إليها بأحر الشكر على مساعدتها لي مادياً ومعنوياً. وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ عبدالواحد بنداود قيدوم كليتنا حالياً، كان له دور بارز في تسهيل اتصالاتي بتلك المؤسسات الثقافية. وأغتنم هذه الفرصة لأعبر له عن كامل «امتناني» وفائق تقديري واحترامي، وكذا إلى أستاذي أحمد توفيق مدير معهد الدراسات الإفريقية، على ما بذله ويبذله من مجهودات لتنشيط وتنوير الباحثين المهتمين بتاريخ أفريقية.

لقد عانينا الكثير في سبيل إنجاز هذه الدراسة، وحاولنا بخبرة الباحث المبتدئ أن نمهد ونذلل ما واجهتنا من مصاعب سواء منها المنهجية أو الموضوعية. وإذا كنت قد وفقت في عملي واجتهاداتي، فإن الفضل كل الفضل يرجع لأستاذي الجليل الدكتور محمد حجي، الذي سهر على تقويم انحرافاتي بتوجيهاته النيرة والهادئة. ولم يبخل عليّ بوقته الثمين كلما طرقت بابه لاستشارته في أمر لم أفهمه أو لطلب مساعدته في تذليل قضية ما. أما تشجيعاته فكان لها أثر وأي أثر في إخراج هذا العمل إلى النور.

ويكفيني من كل هذا أنه تعهد هذه الأُطروحة برعايته الكريمة، وقبل الإشراف على تسييرها برحابة صدره المعهودة. وليجد أستاذي الجليل محمد حجي في هذا العمل الذي أقدمه اليوم، ثمرة تتلمذي على يديه، وأكبر تعبير عن مكين تقديري واحترامي العميقين لشخصه العلمي والروحي.

مقاربة تقييمية للمصادر

والمراجع المعتمدة

يجمع الباحثون على أن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط هو قبل كل شيء قضية مصادر. ذلك أن قلة المادة الإخبارية المتوفرة وفقرها، يمثل عقبة كأداء، أرهقت المؤرخين، ودفعت بالكثير منهم إلى الاستئناس والاستشهاد – دون حرج – بكتابات متأخرة جداً، ترجع للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد[١].

هكذا، نجد الكثير من الباحثين يوظفون تلك الكتابات المتأخرة، وكأنها تملك الكثير من المصداقية إزاء المجتمع السوداني الوسيط[٢].

إننا أمام مفارقة يصعب استساغتها من قبل الباحث المختص في الفترة الوسيطية من تاريخ بلاد المغرب، أو غيره من مناطق حوض البحر المتوسط.

لكن الأمر يتجاوز حدود المألوف ليعلن عن واقع متميز بخصوصية قضاياه المنهجية والتاريخية. ويكفي أن نعلم اعتماد الدارسين للرواية الشفوية المعاصرة – بجانب الكتابات المتأخرة – كأحد مصادر تاريخ بلاد السودان الوسيط، لكي يتهيب الدارس المبتدئ المغامرة في مثل هذا الحقل التاريخي.

كما المحنا، فإن سبب هذه الواقع يرجع إلى قلة المادة الإخبارية التي تطرحها الشهادات المصدرية المدوَّنة وفقرها. وفضلاً عن ذلك، فإنّنا نادراً ما نجد إشارة تاريخية تفصح عن دلالتها وبوضوح، وتعفي الدارس من عملية معالجتها على عدة مستويات قبل الإقدام على استغلالها.

وحتى بالنسبة للقرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، الذي يوافق أفضل معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، نستطيع بصعوبة أن نجيب عن بعض الأسئلة التاريخية ذات الطابع الحدثي أو الوقائعي، مثل تحديد فترة حكم ملك أو رصد بعض أعماله وغزواته أو عام حجّه.

والحالة هذه، يصعب على الدارس الانخراط في أركيولوجيا الحياة اليومية السودانية. ويبقى الإنصات إلى نبضات المجتمع السوداني، ومحاولة الكشف عن تاريخه العميق حلماً بعيد المنال لدى المتحمسين لنظرية التاريخ القاعدي للمجتمعات، أو «الزمن الطويل» كما يحب أن يسميها المؤرخ الفرنسي ف. بردويل (F. Braudel).

---

(١) نقصد أساساً مذكرات الرحالة الأوروبيين الذين زاروا غرب إفريقيا بهدف الاستكشاف أو التمهيد للاستعمار، وعدد هؤلاء الرحالة كثير، نخص بالذكر منهم: هنري بارث (H. Barth)، وفليكس دوبوا (F. Dubois)، وأوسكار لانز (O. Lenz).

(٢) في كثير من الأحيان لا يكون اعتماد الكتابات المتأخرة بريئاً من بعض الخلفيات الذاتية، خاصة لدى مؤرخي الفترة الاستعمارية. فهذه الفئة حينما تأخذ بالكتابات الأوروبية المتأخرة، تود التأكيد – ضمنياً أو صراحة – أن المجتمع السوداني على امتداد تاريخه لم يعرف تغييرات جذرية إلا مع الاستعمار. وتأخذ المسألة دلالات أخرى عندما نصادفها في دراسات بعض المؤرخين الأفارقة، حيث يصبح

فما هي إذن حدود المساحة التاريخية التي تكشف عنها المصادر والمراجع المتوفرة، وكيف يمكن تقييمها؟

١. المصادر العربية:

عندما أعلن الفونسو جوي (A. Gouilly)، أنه بالإسلام يبدأ العصر التاريخي لإفريقية السوداء، فإنه لم يكن يقصد، كما اعتقد إبراهيم طرخان، ارتباط ازدهار الحضارة السودانية بالإسلام فقط، وإنما قصد أساساً أنه بمجيء العرب المسلمين إلى شمال إفريقية واتصالهم بإفريقية السوداء جنوب الصحراء، بدأ تدوينهم لتاريخ المنطقة، وبذلك دخلت مرحلة التاريخ المكتوب[١].

ونستخلص من ذلك، أن الفترة السابقة على مجيء العرب المسلمين، أي فترة ما قبل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، لم تخلف لنا شيئاً ذا بال عن بلاد السودان. وقد امتد جهل أوروبا المسيحية بمناطق وشعوب إفريقية حتى بداية عصر الكشوف الجغرافية خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)[٢].

هكذا، نجد المصنفات العربية قد احتكرت جل معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، وشكلت خير دليل أو اهم مصدر نملكه عن تاريخ المنطقة. وهذه الظاهر لا تنسحب على منطقتنا فحسب، وإنما تنسحب على عدد غير قليل من المناطق الأخرى التي تعرّف عليها المسلمون. يقول المستعرب الروسي أ. يو. كراتشكوفسكي في معرض تقييمه للأدب الجغرافي العربي خلال العصر الوسيط: «لا يقتصر محيط الأدب الجغرافي العربي على البلاد العربية وحدها بل يمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها العرب أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها، وذلك بنفس الصورة المتنوعة التي وصفوا بها بلاد الإسلام. وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية إما المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما»[٣].

وعندما نحاول رصد أصناف المصادر العربية التي تضمنت إشارات عن بلاد السودان، يمكننا أن

---

(١) طرخان (إبراهيم علي): دولة مالي المسلمة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص ٧.

(2) Mauny R, Tableau Géographique de L'Ouest Africain au Moyen Age...,
I.F.A.N, No 60, Amsterdam, 2e ed, 1967, p. 24.

(٣) كراتشكوفسكي (أغناطيوس يوليانوفتش): تاريخ الأدب الجغرافي العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ط. ٢ مصححة ومنقحة، ص ١٩. [نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم].

نصادف المؤلفات التاريخية، والمصنفات الجغرافية[٦]، وكتب الأدب والفقه والتراجم والمعاجمات والنوازل. وقد يغري هذا التنوع في مصادر معلوماتنا، بإمكانية التصنيف أو الترتيب للمادة الإخبارية حسب كل صنف معين من هذا التراث. بيد أن قلة معلوماتنا، وتداخل اهتمامات صاحب المصدر، وصعوبة تحديد نسبة معلوماته لفن معين... إلخ، يحول دون استيفاء الغرض المتوخى[٧].

لهذه الأسباب يبقى الترتيب الزمني أفضل وسيلة تقربنا من الشهادات المصدرية، بحيث يمكننا من رصد تطورها، واستجلاء خصائصها الثابتة، وبالتالي يسمح لنا باستيعابها في شموليتها. ويمكننا في هذا الإطار، تمييز ثلاث محطات أساسية في سيرورة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

١. من الفزاري إلى ابن حوقل: القرن (٢ - ٤ هـ/ ٨ - ١٠م):

على امتداد القرنين المنحصرين فيما بين الإشارة الأولى للفزاري[٨] وانتهاء ابن حوقل من تحرير مؤلفه «صورة الأرض» سنة (٣٧٨هـ / ٩٨٨م)، تطرح المصادر العربية، مجموعة من المعلومات تشترك في عدد من الخصائص التي تميزها.

نسجل بدءاً أن جلّ المادة الاخبارية المتوفرة في هذه الفترة، مشرقية الأصل. وبالنظر إلى حداثة التواصل ما بين العرب والسودان، طغت المادة الجغرافية في الكتابات العربية. وهذه الحالة تشهد على التطلعات العربية الأولى لاكتشاف مجاهل أفريقيا جنوب الصحراء، وذلك على اعتبار مجاورتها لدار الإسلام.

وإذا استثنينا ابن حوقل الذي زار أودغشت، فإن أحداً من أسماء الفترة المعنية، لم يذهب لبلاد السودان ليسجل لنا مشاهداته وملاحظاته المباشرة. فكان أن تم الاكتفاء بتسجيل الأصداء التي كانت تصل إليهم عن جوف أفريقيا، أو نقل الحكايات الأسطورية عنها، الموروثة عن العصر القديم. لذلك، اختلط الواقع بالخرافة وجاءت معلوماتهم غامضة ومضطربة. وفضلاً عن حاجز الصحراء، فقد ساهم البعد الجغرافي للمشرق الإسلامي عن المنطقة، في تكثيف حالة الضبابية التي تكتنف المعلومات المتوفرة.

---

(٦) نقصد أساساً الجغرافية الفلكية والوصفية، وقد اصطلح العرب على تسمية الأولى بعلم «الأطوال والعروض» أو علم «تقويم البلدان»، أما الجغرافية الوصفية فقد أطلق عليها اسم «المسالك والممالك» ومضمونها يتقاطع مع أدب الرحلات في عدة أوجه.

(٧) نجد عند صاحب المصدر الواحد، معلومات تاريخية وجغرافية وفقهيه إلخ.

(٨) مفادها: «عمل غانة بلاد الذهب ألف فرسخ في أربعين فرسخاً»، انظر المسعودي: «مروج الذهب»، ج ٢، ص ٣٧٧.

وهذه الحالة، لا تماثل اللوحة التي خلفوها لنا عن الحضارات القديمة (الفرس، اليونان، الرومان) التي استأثرت باهتمامهم، وبلغت معلوماتهم عنها مستوى رفيعاً عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)(٩).

كما إن التزام أسماء الفترة المعنية بضرورات منهجية في تصنيفاتهم، جعل بلاد السودان خارجة عن دائرة اهتماماتهم. من ثمة كانت إشاراتهم عن المنطقة عارضة غير مستهدفة، ولم يشكل الكلام عن بلاد السودان قط، موضوعاً قائماً بذاته في أعمالهم.

وهذا الالتزام المنهجي، عبر عنه غير واحد في مقدمة مؤلفه، وتواضعوا عليه. يقول الإصطخري قرابة سنة (٣٤٠هـ / ٩٥١م): «أما بعد فإني ذكرت في كتابي هذا أقاليم الأرض على الممالك وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها [...] ولم نذكر بلد السودان في المغرب والبجة والزنج ومن في أعراضهم من الأمم لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسات المستقيمة وهؤلاء مهملون لهذه الخصال ولا حظ لهم في شيء من ذلك فيستحقون به إفراد ممالكهم بما ذكرنا به سائر الممالك»(١٠).

على ضوء هذه المعطيات، يمكننا قراءة اللوحة التي تقدمها المصادر العربية عن بلاد السودان إبّان الفترة الأولى.

وعندما يسجل يوسف كيوك (J. Cuoq) ظاهرة الانتحال، ويؤاخذ أصحاب مصادرنا عليها، ثم يدعونا إلى ضرورة اتّباع منهج الإسناد للوصول إلى صاحب الخبر الأصلي، فإنه يسجل ملاحظة دقيقة(١١).

---

(٩) كراتشكوفسي، ص ١٩٢.

(١٠) الأصطخري: «كتاب مسالك الممالك»، ليدن، ١٩٢٧م، ص ٢ – ٤. [تحقيق دي كوجي M.J. De GOEJE].

ونفس الفكرة نجدها عند المقدسي وابن حوقل وغيرهما. وقد استغل عدد من الباحثين (مثل R. Mauny و J. L. Triaude) هذا النص للتدليل على مدى احتقار العرب المسلمين للسودان. ولو أدركوا أن العبارة «ومن في أعراضهم» تنسحب حسب المسعودي على الصقالبة والفرنجة ومن جاورهما من الأمم، لذهبت بهم أهواؤهم ونزعاتهم العصبية بعيداً. وقد لا نحتاج إلى كبير جهد لإقناع أصحاب هذا التوجه اللاتاريخي، أن فكرة عالمية الإنسان وشمولية التاريخ، فكرة ابتدعتها ثقافة القرن العشرين وليس العاشر وانه إلى بداية القرن العشرين، كان أقطاب الفكر الأوروبي – وما يزال البعض منهم إلى الآن – يعتقدون في مركزية الحضارة الأوروبية. على هذا الأساس، لا يليق بنا كمؤرخين أو باحثين أن نحاكم الأصطخري أو ابن حوقل بمعطيات عصرنا، انظر:

- Triaud (J. L), "Islam et societés soudanaise Au Moyen Age".
Recherche Voltaiques 16. Paris - Ouagadougou, 1973, p. 58.

(11) Cuoq. J, "Recueil des sources Arabes concernant L'Af. Occidentale, du VIIIe au XVI (Bilàd Al-Sudàn"),ed. de C.N.R.S. 2e ed, Paris, 1985, p. 31 - 33.

لكنها لا تؤخذ بعين الاعتبار الظروف التي أدت إلى النقل (الانتحال)، وإلا سنفهم بأن العملية مقصودة في حد ذاتها، وهذا أمر اجتهد أصحاب مصادرنا في تجنبه[١٢].

معطى القول، فإن السياق الذي أفرز لنا معلومات المرحلة الأولى، يعلل ضحالتها وامتزاجها بحكايات أدب العجائب والغرائب. لذا، فليس من الغرابة في شيء أن تكون مسيرة أرض الحبشة والسودان سبع سنين[١٣]، وأن تكون لعنة نوح (عليه السلام) على ابنه كوش سبب تعمير بلاد السودان[١٤]، وأن ينبت الذهب في غانة مثل الجزر[١٥]. أما أصل نيل السودان، فتلك قصة ظلت منذ بطليموس غاية في الغموض، ولم يُعرف حلها النهائي إلا مع ظهور المستكشفين الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر الميلادي[١٦].

لقد أحصى يوسف كيوك في مدونته عن المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط (Recueil ٣٧,٠٠)، قرابة أربعة وعشرين اسماً عربياً، تضمنت مؤلفاتهم إشارات عن المنطقة فيما بين القرن الثاني والرابع الهجري (٨ – ١٠م). وإذا أشحنا النظر عن المعلومات الغامضة أو تلك التي ترتبط بأدب العجائب والغرائب، فإن حصيلة معلوماتنا، تبقى رهينة أربعة أسماء:

* **ابن عبد الحكم:** عبدالرحمن بن عبدالله المصري صاحب المؤلف التاريخي «فتوح مصر والمغرب»[١٧]، توفي بالفسطاط عام (٢٧٥ / ٨٧١م). وعنوان مصنّفه يدل على موضوعه، في هذا الإطار أشار إلى فتح عقبة بن نافع الفهري لكوار سنة (٤٦هـ / ٦٦٦م)، وألمح إلى حملة عبيدالله بن أبي عبيدة (وهو أحد القواد في عهد الولاة بالمغرب) إلى السُّوس وأرض السودان سنة (١١٦هـ / ٧٣٤م).

وهاتان الإشارتان، تسجلان لنا أول احتكاك مباشر بين العرب الفاتحين وأفريقيا السوداء جنوب الصحراء.

---

(١٢) انظر قوله بهذا الخصوص للمقدسي، أوردها كراتشك وفسي، ص ٢٣٠.
(١٣) ابن خرداذبه: «المسالك والممالك»، ليدن، ١٨٨٩م، ص ٩٣.
[تحقيق: دي كوجي].
(١٤) انظر موقف ابن خلدون الذي يعرض لهذه الفكرة وينتقدها.
«مقدمة العبر»، بيروت ١٩٦٨م، ص ١٤١ – ١٤٢.
(١٥) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، ليدن ١٩٨٥م، ٨٧. [حققه دي كوجي].
(١٦) منذ بطليموس الفلكي والجغرافي اليوناني (القرن II م) إلى القرن XIX م، كان الاعتقاد السائد هو أن نهري النيجر والسنغال هما فرعان لنيل مصر الذي منبعه منطقة ما جنوب خط الاستواء حيث جبال القمر.
(١٧) ابن عبد الحكم: «فتوح مصر والمغرب»، مصر، لجنة البيان العربي، ١٩٦١م [تحقيق عبد المنعم عامر].

* **اليعقوبي:** الجغرافي والمؤرخ أبو العباس أحمد بن يعقوب، اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، إلاّ أن أغلبهم يرجّح سنة (٢٨٤هـ / ٨٩٧م). مكّنته سياحته في بلاد الإسلام شرقاً وغرباً من جمع مادة « كتاب البلدان »[١٨]، الذي انتهى من تأليفه سنة (٢٧٨هـ / ٨٩١م).

مع اليعقوبي نشعر بالرغبة الرغبة العميقة لدى العباسيين للتعرف على الغرب الإسلامي المستقل عنهم، والمناطق المجاورة له من الجنوب. فكان أن عكس صاحبنا – الذي عمل موظفاً في جهاز الدولة – هذه الرغبة، وقدّم شبكة من المعلومات تتخللها إشارات طبغرافية وإثنوغرافية عن الصحراء وبلاد السودان، لكنه لم يتجاوز حدود الإشارة المقتضبة.

وفي مصنفه التاريخي « تاريخ اليعقوبي »[١٩]، تأخذ إشاراته عن الصحراء وبلاد السودان طابعاً سياسياً واجتماعياً، وندين له بهذا الصدد بأول إشارة عن ملل، وهي التي ستعرف لاحقاً بإمبراطورية مالي.

* **ابن الصغير:** لا نعرف عنه شيئاً سوى ما ورد عرضاً ضمن مؤلفه « أخبار الأئمة الرستميين »[٢٠]. استوطن تيهرت في الربع الأخير من القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادي)، وعاش بها فترة طويلة، مكّنته من استيعاب أخبار الدولة الرستمية وتدوينها منذ قيام إمامها الأول عبدالرحمن بن رستم (١٦٠ – ١٧١هـ) إلى سنة (٢٩٠هـ / ٩٠٣م). والتاريخ الأخير، يمثل السنة التي أنشأ فيها مؤلفه، أي قبل أقل من عشر سنوات من انهيار الإمارة الرستمية بتيهرت على يد الفاطميين.

وتنهض نصوص ابن الصغير، دليلاً على قدم العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان. كما أنها تكشف لنا عن أول سفارة رسمية في تاريخ العلاقات بين المنطقتين.

* **ابن حوقل:** ظل أبو القاسم بن حوقل البغدادي يضيف وينقّح مؤلفه « صورة الأرض »[٢١] إلى حين سنة وفاته (٣٧٩هـ / ٩٨٨م). وقد اختلف الدارسون في تحديد الحوافز الحقيقية التي كانت وراء تجواله في البلاد الإسلامية وغيرها. ويرى البعض أن دور التاجر الجوّال، لم يكن سوى قناع اتخذه جغرافيّنا للتستر على مهامه التجسسية في الغرب الإسلامي لحساب الفاطميين[٢٢].

---

(١٨) اليعقوبي: «كتاب البلدان»، النجف، المطبعة الحيدرية، (١٣٧٧هـ / ١٩٥٥م). [طبعة ثالثة].

(١٩) اليعقوبي: «تاريخ اليعقوبي»، بيروت، دار العراق، (١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م).

(٢٠) ابن الصغير: «أخبار الأئمة الرستميين»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م). [تحقيق وتعليق محمد ناصر وإبراهيم بحاز].

(٢١) ابن حوقل: «صورة الأرض»، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٧٩م.

(٢٢) في نفس الإطار، كان القائد الفاطمي جوهر الصقلي قد بعث سليم الأسواني إلى بلاد النوبة في مهمة دبلوماسية عند ملكها عام (٣٦٥هـ / ٩٧٥م). انظر: كراتشوفسكي، ص ٢١٠ ، ٢٢١.

وفي سنة (٣٤٠هـ / ٩٥١م)، زار ابن حوقل مدينة سجلماسة، ومنها دخل الصحراء وتوغل فيها إلى أن وصل مدينة أودغشت القريبة أو المجاورة للسودان. من ثمة، اكتسبت أقواله ومعلوماته عن الصحراء وبلاد السودان أصالة ومصداقية بالغتي الأهمية ولم تجد المصادر اللاحقة بُداً من تأكيدها ومسايرتها. وليس أحسن من أن نعتمد وثيقة يقول صاحبها: «شاهدت وعاينت...».

مع ابن حوقل أخذت بلاد السودان تخرج من منطقة الظل والهامش بالمعنى الاصطلاحي والجغرافي.

٢. من البكري إلى ابن خلدون: القرن (٥ – ٨هـ / ١١– ١٤م):

ترسم مرحلة ما بعد ابن حوقل منعطفاً حاسماً في سيرورة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان.

ولن يحتاج الدارس إلى كبير جهد ليلاحظ احتكار مصنفات الغرب الإسلامي لجلّ معلوماتنا عن المنطقة وأهمّها خلال الفترة المعنية.

وليس ثمَّة شك في أن القرب الجغرافي والتفاعل البشري الطويل والإيجابي فيما بين الغرب الإسلامي وبلاد السودان، يفسر إلى حد بعيد هذه الوضعية الجديدة.

لكن العوامل المتقدمة لا تفسر لنا كيف أمكن للمنطقة (بلاد السودان) أن تصبح موضوعاً قائماً بذاته، ومستهدفاً غير عارض في مصنفات الغرب الإسلامي. فهل نحن أمام تجاهل للقواعد المنهجية التي كان يصدر عنها – كما رأينا سابقاً – أصحاب مصادرنا المشارقة؟ أم أن الضرورة التي دعت إليها أصبحت منتفية نتيجة اعتناق السودانيين للإسلام؟ أم أن الأمر يتجاوز ذلك ليعكس تطوراً في الذهنية والثقافة العربية الإسلاميتين، مما حدا بهما إلى الانفتاح على أفريقيا جنوب الصحراء، بالقدر نفسه الذي استأثرت به دار الإسلام والمناطق الشمالية والشرقية المجاورة لها؟

قد يكون في انتماء بلاد السودان لدار الإسلام وهي حقيقة تردد بعض أصحاب مصادرنا في إعلانها وكثافة العلاقات البشرية والثقافية والاقتصادية بين بلاد المغرب وبلاد السودان في خلال هذه الحقبة (القرون ٥ – ٨م)، جواب جزئي على أسئلتنا.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن مسألة انتشار الإسلام باعتبار ذلك قضية تاريخية، لم تكن مغرية بالقدر الذي يستفز التفكير الموضوعي لأصحاب الحوليات القرسطويين(*). وتصبح المسألة – لأسباب مختلفة –

(*) أي من القرون الوسطى.

أكثر تعقيداً بالنسبة لبلاد السودان.

لذا، نعتقد أن كل محاولة تستهدف تتبع سيرورة انتشار الإسلام ببلاد السودان بالصيغة التي تطرحها المصادر المتوفرة، ستكون عاجزة عن استجلاء الحقيقة التاريخية التي نود الاقتراب منها[٢٣].

فقد تسجل مصادرنا المبتدأ والخبر لقضيتنا، لكنها بحكم استلابها بالتاريخ الحديث، تغفل ما بينهما. ويرجع سبب ذلك إلى أن انطلاقاتهم في تناول القضية، استهدفت أساساً رسم حدود الأقطار أو المجتمعات التي مستها ظاهرة الإسلام، لغاية إبراز عظمة الرسالة المحمدية. من ثمَّة، نفهم تجاهل أصحاب مصادرنا في غالب الأحيان لكل محاولة أو نزوع إلى تتبع سيرورة كيفية انفعال تلك المجتمعات مع الإسلام، بموازاة مع ذلك نلاحظ تهافتهم على تقرير النتيجة أي نجاح الإسلام.

ولمواجهة هذا القصور، علينا عدم الاكتفاء بما يفصح عنه ظاهر الوثائق التاريخية. ولربما يصبح استكناه المسكوت عنه في النص التاريخي، أكثر فائدة من منطوقه في بعض الأحيان.

فعندما يحدثنا البكري – مثلاً – عن مدينة نول ويعتبرها «آخر بلاد الإسلام»، ثم يطالعنا في الباب الخاص بالسودان عن حدث إسلام أهل التكرور وسلي وغيرهما، فهل يعني ذلك أنَّ الإسلام مرَّ إلى السودان في قنوات باطنية لا علم لصناهجة اللثام بها، وهم الذين خبروا حبّات رمل الصحراء بعيون تكاد تكون مطفأة[٢٤]؟ ثم ما المقياس الذي جعل البكري يخرج بلاد صنهاجة وعدداً من الإمارات السودانية المسلمة من دار الإسلام؟

والظاهر أن إغراق البكري في بيئة الأندلس وحضارتها جعله لا يهتم كثيراً بالحالة الثقافية لهؤلاء البربر والسودان على اعتبار تدني وضعيتهم الحضارية أو لكونهم في المرحلة الأولى من تطور العمران حسب المفهوم الخلدوني.

وهذا المشكل لا يرتبط بنصوص البكري فحسب، بل يتعداه لينسحب – بدرجات متفاوتة – على أهم الشهادات المصدرية التي نملكها عن موضوع دراستنا.

---

(٢٣) سنحصر بهذا الصدد محاولة ج. ل. تريو (J.L. Triaud) وغيره ممن اتبعوا النهج نفسه، فكان أن اعتقدوا خطأ أن إسلام صنهاجة اللثام تم إبان قيام حركة المرابطين. ونعتقد أن القضية في أساسها منهجية، وليست قصوراً من قبل أولئك الباحثين في معلوماتهم. إذ هم كذلك اعتمدوا على روايات البكري وابن سعيد وابن خلدون، ونصوص هؤلاء تؤكد تصريحاً أو تلميحاً أن إسلام صنهاجة كان في القرن ٣هـ / ٩م. وليس ٥ هـ / ١١م. انظر.

Triaud (J.L), "Islam..", p. 21, 39, 65.

(٢٤) من الظواهر الغريبة والطريفة في تاريخ الصحراء، أن الدليل أو التكشيف (أي قائد القافلة فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان)، غالباً ما يكون أعور عين واحدة أو ضعيف البصر. انظر: ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٤.

هكذا، نجد رحالتنا ابن بطوطة الذي اكتسب تجربة إنسانية عميقة وخصبة نتيجة احتكاكه بعادات الشعوب والمجتمعات التي شملتها رحلاته وتقاليدها، نجده عاجزاً عن التخلص من حالة الدهشة وهو يتحدث عن بعض التقاليد السودانية التي عاينها في أثناء زيارته لمملكة مالي[٢٥]

تدفعنا هذه الملاحظات للتساؤل عن الإمكانيات التي توفرت لأصحاب مصادرنا في اقتناء معلوماتهم عن بلاد السودان.

باستثناء ابن بطوطة، فإن أحداً من أصحاب مصادرنا فيما بين القرنين الخامس والثامن الهجري (١١ - ١٤م)، لم يسافر إلى بلاد السودان حتى يتمكن من مراقبة معلوماته على أرض الواقع[٢٦]. ومع ذلك فإن محاولة رصد مصادر رواياتهم تكشف لنا عن مدي الجهد الذي بذله بعضهم في اقتناء المعلومات واستقصاء الحقيقة مثل البكري والإدريسي وابن سعيد والعمري وابن خلدون. وهذه الأسماء لم تكن تقبل أقل من شهادة رجل (فقيه أو تاجر أو موظف) موثوق به، ومنزه عن الزلل واللغو، يكون قد ارتاد بلاد السودان أو سمع من السودانيين أنفسهم.

إن الظاهرة العامة التي نلاحظها بهذا الصدد، هي أن أصحاب مصادرنا كانوا يعتمدون على مُخبرين غير سودانيين، وقلة منهم من اعتمد الشهادات السودانية في تحقيق معلوماته. ويظهر أن ابن خلدون وحده حقق هذا الامتياز، حيث استجوب فقيه أهل غانة، واستعان به في تحقيق بعض الأحداث والاسماء.

فلماذا تم إهمال هذا المصدر الثمين الذي كان قريباً من أصحاب مصادرنا وفي متناولهم؟

نقول: «في متناولهم» لأننا نعلم أن موسم الحج كان يمثل مناسبة للالتقاء بالحجاج السودانيين، كما أن المراكز الثقافية مثل فاس وتلمسان والقيروان والقاهرة، كانت تستقطب عدداً من الطلبة السودانيين الراغبين في تكوين ديني وثقافي معتبرين. بموازاة مع ذلك، هناك موظفون كبار في دولة مالي قادوا سفارات مالية إلى بعض العواصم الإسلامية خاصة فاس أيام المرينيين، وأخيراً هناك التجّار السودانيون والعبيد والإماء الذين كانوا يصلون إلى أسواق العالم الإسلامي.

إن الاستفهام الذي طرحناه يستلزم بحثاً دقيقاً ومفصلاً، سنعمل على مقاربته في الفصل الأول، غير أننا سنسابق خطوات البحث لنسجل حالاً، بعض النتائج التي انتهينا إليها.

---

(٢٥) كما سنرى فإن ابن جُزَيّ هو الذي دوّن رحلة ابن بطوطة، فهل ذلك التعجب وتلك الدهشة إزاء بعض التقاليد السودانية، هما لابن بطوطة أم لكاتب الرحلة؟.

(٢٦) وفي مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) سيقوم ليون الأفريقي برحلة لبلاد السودان.

كما قلنا فإن بعض أصحاب مصادرنا حاول استغلال الشهادات السودانية، غير أن محاولتهم تلك كانت محتشمة وخجولة، وربما لم يفكروا فيها قط وإنما ساقتهم ودفعتهم إليها الصدفة حينما دعتهم الضرورة للكلام عن بلاد السودان.

ونرى أن حرص أصحاب مصادرنا على تحقيق شروط اعتماد الخبر، بالإضافة إلى ضعف انفتاح ذهنية المجتمع الإسلامي على بلاد السودان كمعطى جغرافي وبشري، قد حال دون إمكانية استغلال الشهادات السودانية[٢٧].

إننا أمام واقع محكوم بمعطيات موضوعية لا علاقة لها بالاعتبارات الذاتية: مثل احتقار العرب المسلمين للسودانيين، التي يروج لها الكثير من الباحثين الأعاجم.

واهتمامنا ببعض المشاكل المنهجية التي تطرحها مسألة قراءة النصوص العربية المتعلقة ببلاد السودان، لا ينسف مصداقيتها بقدر ما يساعدنا على فهمها وسبر أغوارها في حدود الذهنية والظرفية اللتين تحكمتا في إنتاجها. وفضلاً عن ذلك، هل يمكن الاستعاضة عنها؟

* **البكري:** أبو عبيد الله ابن عبدالعزيز البكري، عاش بقرطبة في عصر أمراء الطوائف، وتوفي سنة (٤٨٧هـ / ١٠٩٤م). وقد أهلته مواهبه الأدبية المتنوعة للعمل كوزير لأمير المرية، وعلى الرغم من أنه لم يغادر الأندلس، فقد ترك لنا مصنفاً جغرافياً على غاية من الأهمية: «المسالك والممالك». والكتاب في عدة أجزاء لم يصلنا منها سوى الجزء الخامس، الذي يحمل عنوان «كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»[٢٨]. ونصادف فيه لوحة أصيلة عن بداية الحركة المرابطية ومملكة غانة، ومعلومات أخرى متنوعة عن بلاد السودان.

ونظراً لأهمية معلومات البكري عن بلاد السودان وأصالتها، لم يتردد أصحاب مصادرنا اللاحقون عليه في الأخذ عنه، أو حتى انتحال جلّ ما كتبه عن المنطقة مثلما فعل صاحب الاستبصار[٢٩].

وحسب تصريح البكري نفسه، فإنه فرغ من تحرير مؤلفه عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م)، لكن يظهر من خلال بعض الموشرات أنه العام الذي وضع فيه اللمسات الأخيرة لكتابه. أما تاريخ التاليف أو التحرير،

---

(٢٧) هناك نص هام للمؤرخ والجغرافي أبو الفدا (ت ٧٣٢هـ / ١٣٣١م) يعبر فيه عن قصور معرفة العرب ببلاد السودان. انظر عند كراتشكوفسكي، ص ٨٦٣.

(٢٨) البكري: «كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»، باريس، ميزونوف، ١٩٦٥م. [حققه وترجمه للفرنسية دوسلان (De Slane)].

(٢٩) مجهول: «كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار»، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥م، ص ٢١٧ وما بعدها. [نشر وتعليق، سعد زغلول عبدالحميد].

فيعود حسب المحقق إلى ما قبل سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦٢م). وإذ نوافق دوسلان (De Slane) مبدئياً على هذا الاستنتاج، فهذا لا يعني أننا مطمئنون إليه كل الاطمئنان[٣٠].

* **الإدريسي:** أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله الإدريسي. ولد بسبتة عام (٤٩٣هـ / ١١٠٠م)، وفي سنة (٥٣٣هـ / ١١٣٨م) استقدمه روجر الثاني ملك صقلية، فأنجز في ظل رعايته «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». ويسود الاعتقاد عند مؤرخي الجغرافيا، أن «النزهة» ما هي إلا شرح وتعليق على الخرائط التي صنعها الإدريسي لولي نعمته. وقد انتهى جغرافينا من عمله هذا سنة (٥٤٨هـ / ١١٥٤م)، وذلك بعد ١٥ سنة من البحث.

ويحفل القسم الخاص بوصف «المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس»[٣١] وهو الذي يهمنا من «النزهة»، بمعلومات فريدة عن الصحراء وكيفية اجتياز القوافل لها، كما يتضمن إشارات تاريخية وإثنوغرافية هامة عن بلاد السودان.

وليس هناك اتفاق حول مكان وفاة الإدريسي وتاريخها، والمرجّح أن وفاته كانت بعد بضع سنوات من عام (٥٦٠هـ / ١١٦٤م).

وموقع الإدريسي ضمن لائحة الأسماء التي تحدثت عن بلاد السودان مهمش كثيراً، بسبب شك جلّ المؤرخين في رواياته، وسنتعرف عند إثارتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة على الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى هذا التوجه المجحف.

* **ابن سعيد:** أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد، ولد قريباً من غرناطة قرابة سنة (٦١٠هـ / ١٢١٤م)، قضى معظم حياته في الأسفار والبحث وارتياد المكتبات في مختلف عواصم المشرق والمغرب الإسلاميين.

ويميل إسماعيل العربي إلى أن ابن سعيد وضع مؤلفه: «كتاب الجغرافيا»[٣٢] في غضون الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته، ويرجّح أن وفاته كانت سنة (٦٨٥هـ / ١٢٨٦م).

---

(٣٠) نرى أن القضية تحتاج لدراسة نقدية دقيقة، لأن انعكاسات النتيجة التي سنخرج بها، لها أهمية بالغة بالنسبة لتطور الحركة المرابطية وعلاقتها ببلاد السودان. انظر: الفصل III من الباب I.

(٣١) الإدريسي: «المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس: مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، ليدن، ١٩٦٨م. [تحقيق دوزي ودي كوجي (R. Dozy et M.J.De Goeje)].

(٣٢) ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٠م. [حققه إسماعيل العربي]. ويحمل الكتاب عنواناً آخر هو «كتاب بسط الأرض في طولها والعرض»، وبهذا العنوان نشره خوان ڤرانيط جنيس (Juan Vernet Gines)، تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨م. ويظهر – بعد المقارنة – أن نسخة بيروت أفضل من نسخة تطوان.

احتفاظ ابن سعيد بشذرات من رحلة ابن فاطمة الضائعة، يجعلنا أمام ثروة من المعلومات المتعلّقة بالوضعية الدينية لإفريقيا حنوب الصحراء، عدا المعلومات الجغرافية.

* **ابن أبي زرع:** أبو الحسن علي بن أبي زرع صاحب «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»[٣٣]. وحسب أحمد بن القاضي فقد توفي ابن أبي زرع في واقعة طريف سنة (٧٤١هـ / ١٣٤١م).

استعرض في مؤلفه تاريخ المغرب ومدينة فاس منذ بداية دولة الأدارسة إلى سنة (٧٢٦هـ / ١٣٢٦م). وكان حديثه عن الدولة المرابطية مناسبة لإثارة نشأتها التي تعرفنا عليها مع البكري، إلا إنه استدرك عليه التطورات التي عرفتها الحركة المرابطية بالصحراء وبلاد السودان بعد العام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) الذي توقف فيه البكري.

ويلتقي ابن أبي زرع مع ابن عذاري[٣٤] وعبدالواحد المراكشي[٣٥] وغيرهما من أصحاب الحوليات في تجاهلهم للأحداث التي عرفتها بلاد السودان بعد القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

* **العمري:** شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى العمري، ولد بدمشق سنة (٧٠٠هـ / ١٣٠١م) وتوفي فيها سنة (٧٤٩هـ / ١٣٤٩م). ولكنه شبَّ وتعلم بمصر. وقد ارتبط اسم أسرته برئاسة ديوان الإنشاء - بمصر والشام - للدولة المملوكية لمدة قرن من الزمان، وهذا ما ساعده على تولّي نفس الوظيفة في بلاط الملك الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١هـ / ١٢٩٣ - ١٣٤٠م).

ويعتبر الباب العاشر من موسوعته الضخمة: «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»[٣٦] من أخصب النصوص التاريخية التي نملكها عن مملكة مالي. وعلى الرغم من أنه لم يسافر إلى بلاد السودان، فقد جاء وصفه لأحوال المملكة فريداً وغنياً بالمعلومات التاريخية. ويرجع سبب ذلك إلى اتصاله واستخباره لموظفي

---

(٣٣) ابن أبي زرع: «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»، الرباط: دار المنصور للطباعة، ١٩٧٣م.

(٣٤) ابن عذاري: «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب»، الأجزاء ١ - ٣، بيروت، دار الثقافة، ط ٣، ١٩٨٣م، [تحقيق ومراجعة ج. س. كولان و إ. لڤي بروڤنسال]. وصدر الجزء الرابع عن الدار نفسها وفي السنة نفسها [تحقيق ومراجعة إحسان عباس]. والقسم الخاص بالموحدين من البيان المغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م. [تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني، محمد زنيبر، محمد بن تاويت، عبدالقادر زمامة].

(٣٥) عبد الواحد المراكشي: «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط ٧، ١٩٧٨م [ضبطه وصححه: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي].

(٣٦) العمري: «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»: من الباب ٨ إلى الباب ١٤، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م) [تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف أحمد].

الدولة المصرية والتجار المصريين، وغيرهم من الرجال الذين كان لهم احتكاك مباشر مع ملك مالي وحاشيته أيام مرورهم بالقاهرة في طريقهم إلى الحجاز برسم الحج عام (٧٢٤هـ / ١٣٢٤م).

وكما يخبرنا العمري في « مسالك الأبصار »[٣٧]، فإنه بدأ تأليف موسوعته منذ سنة (٧٣٨هـ / ١٣٣٩م). وقرابة هذا التاريخ كتب الباب العاشر المتعلق بمملكة مالي. وفي سنة (٧٣٩هـ / ١٣٣٩م) اعتقله الملك الناصر وأودعه السجن، ثم أطلق سراحه بعد تسعة أشهر وعيّنه في كتابه السر بدمشق عام (٧٤١هـ / ١٣٤٠م). وبعد ثلاث سنوات عزل من منصبه، غير أنه استمر في كتابة « المسالك » إلى حين وفاته.

* **ابن بطوطة:** محمد بن عبدالله بن محمد اللّواتي المعروف بابن بطوطة. ولد بطنجة سنة (٧٠٣هـ / ١٣٠٣م)، وخرج منها وهو شاب بقصد الحج عام (٧٢٥هـ / ١٣٢٥م)، فلم تكتب له العودة إلى وطنه إلا بعد ربع قرن من الزمان، جال خلاله في عددٍ من أقطار المعمورة، واستحق بذلك لقب رحّالة عصره « ومن قال رحالة هذه الملة (الإسلامية) لم يبعد[٣٨] ».

وفي سنة (٧٥٢هـ / ١٣٥٢م)، سافر رحالتنا إلى بلاد السودان، وأقام بمملكة مالي زهاء سنتين، ووفد خلالها على السلطان منسا سليمان بعاصمة مُلكه نياني، كما زار عدداً من مدن المملكة وقراها.

وقد احتفظ لنا ابن بطوطة في مذكرات رحلته بشهادة حيَّة عن بلاط سلطان مالي، وحياة المجتمع السوداني. ولم ينس رحالتنا اتحاف النظّار بغرائب وعجائب بلاد السودان[٣٩].

وعلى ما ذكر الحسن الشاهدي، فقد كانت وفاة ابن بطوطة سنة (٧٧٩هـ / ١٣٧٩م)، في حين يرى آخرون أن وفاته كانت قبل ذلك التاريخ بنحو عشر سنين[٤٠].

إن نصوص ابن بطوطة – شأن نصوص العمري – لها قيمة قصوى بالنسبة لتاريخ مملكة مالي وبلاد السودان بصفة عامة، إلا أنها تطرح قضايا ومشاكل عويصة لا نملك القول الفصل فيها، منها:

---

(٣٧) العمري: «مسالك الأبصار»، الباب ٦ في مملكة مصر والشام والحجاز، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ١٩٨٦م [دراسة وتحقيق: دوروتيا كرافولسكي].

(٣٨) العبارة لابن جُزيّ، مدون رحلة ابن بطوطة.

(٣٩) ابن بطوطة: «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م). [حققه وقدم له: علي المنتصر الكتاني] في جزأين.

(٤٠) الحسن الشاهدي: «أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني»، الرباط، منشورات عكّاظ، ١٩٩٠م. الجزء ١، ص ٢٥٦. وتجدر الإشارة إلى أن مؤلف الحسن الشاهدي هذا، يحتوي على آخر وأهم دراسة صدرت عن ابن بطوطة، حيث تقدم تعريفاً شاملاً ووافياً عن رحالتنا ورحلاته. انظر وقارن مع كراتشكوفسكي، ص ٤٦٠.

– كيف يمكن أن نفهم الموقف المتشكك لابن خلدون وابن الخطيب من روايات رحالتنا، ولماذا أهمل أصحاب التراجم التعريف بابن بطوطة؟

– هل كانت رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان بأمر من السلطان أبي عنان لأغراض تجسسية، أم أنها مبادرة شخصية من رحالتنا كسابقاتها؟

– إلى أي مدى احتفظ ابن جُزيّ الذي دوّن رحلة ابن بطوطة – بأمر من السلطان أبي عنان – بروح روايات ابن بطوطة لغةً ومضموناً؟ وهل الفارق الزمني بين فترة الرحلة إلى بلاد السودان وبين توقيت تدوينها (وهو قرابة سنتين) له تأثير سلبي على مصداقية رواياته وعلى كمية ونوعية المعلومات التي أمدّنا بها رحالتنا.

ومقاربة هذه المشاكل أو جوانب منها كما سنرى، يتيح للدارس آفاقاً أرحب لفهم روايات ابن بطوطة عن بلاد السودان.

* **ابن خلدون (عبدالرحمن):** يتواضع المعنيون بالدراسات الخلدونية على أن المرحلة الأساسية من تأليف «العبر»[٤١]، قد تمت إبّان انعزال عبدالرحمن بن خلدون في قلعة ابن سلامة بالمغرب الأوسط سنوات (٧٧٦ – ٧٨٠هـ / ١٣٧٥ – ١٣٧٩م). وظل مؤرخنا يضيف وينقح مؤلفه سواء في أثناء عودته إلى إفريقية (٧٨٠ – ٧٨٤هـ) أو في أثناء إقامته بالقاهرة التي هاجر إليها عام (٧٨٤هـ / ١٣٨٣م)، وبقي فيها إلى حين وفاته بمصر عام (٨٠٨هـ / ١٤٠٦م).

ونعتقد أن الفصل التاريخي الذي خصصه للكلام عن مملكة مالي وبلاد السودان[٤٢]، قد كتبه بمصر وانتهى من صياغته سنة (٧٩٢هـ / ١٣٩٠م) – وهو تاريخ آخر حدث يذكره عن مالي – وليس في نهاية القرن الثامن الهجري كما تصرّح بذلك إحدى إشاراته[٤٣].

ويظهر أن قلة مصادر ابن خلدون عن مملكة مالي – وهي شفوية أساساً – وعدم معرفته بالمنطقة من الناحية الجغرافية والبشرية، جعله عاجزاً عن التحكم في معلوماته أو التصرف فيها بحسه التاريخي المعهود. وهذا ما يفسر التزامه الحرفي بألفاظ مخبريه، وصياغته للأحداث بوتيرة متسارعة، كأنه يود التخلص من موضوع لا يريد أن يُتَّهم فيه بالتطفل وابتداع الأوهام.

---

(٤١) ابن خلدون: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨م، ٧ مجلدات.

(٤٢) م. س، ج ٦، ص ٤١٩.

(٤٣) يسند ابن خلدون بعض رواياته عن بلاد السودان لأحد الفقهاء السودانيين ويذكر أنه التقى به في مصر عام ٧٩٩هـ. انظر م ٦، ص ٤١٣.

نقول ذلك، ربما، لأننا كنا ننتظر منه الشيء الكثير، لكن خيبة أملنا هذه، سرعان ما ستتلاشى عند تقييم مادته التاريخية المتعلقة ببلاد السودان ومقارنتها بما جاءت به المصادر السابقة عليه. ويكفي أنه تفرَّد بالإعلان عن نهاية غانة على يد الصوصو، واحتفظ لنا بلائحة ملوك مالي، وغير ذلك من المعلومات التي ندين له بها.

هكذا، وكما يمكن أن نلاحظ، فإن القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) مع العمري وابن بطوطة وابن خلدون، يمثل الفترة الذهبية لمعلوماتنا عن موضوع بحثنا. ولن نحصل على نصوص عربية توازيها أصالة وقيمة إلا في نهاية القرن التاسع الهجري وبداية القرن المُوالي، وذلك مع نصوص المغيلي (ت ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م) والسيوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٦م) والحسن بن محمد الوزّان المعروف بليون الإفريقي (ت بعد ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م)(٤٤).

وعلى الرغم من أن هذه المصادر متأخرة عن فترة موضوعنا بقرن من الزمان، فهي تكتسب أهمية بالغة، بالنظر لأصالتها واهتمامها بقضايا ذات صبغة اجتماعية وثقافية يصعب اندثارها في فترة قصيرة، مما يعني أن روايتها تستبطن ملامح المرحلة السابقة.

٣. المصادر السودانية:

عندما تؤكد الدراسات التاريخية أهمية المصادر العربية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، فلأنها لا تجد أمامها من المصادر السودانية المحلية أو غيرها ما يمكن الاعتماد عليه باطمئنان. وتأخذ المسألة صبغة حادة بالنسبة لزمن وموضوع بحثنا. ذلك أن أولى المصادر السودانية العربية يرجع تاريخ تأليفها إلى بداية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، ولم تعقبها سوى كتابات قليلة. ويبقى «تاريخ الفتاش» و «تاريخ السودان»، أهم مصدرين سودانيين بالنسبة لموضوعنا(٤٥).

---

(٤٤) المغيلي (محمد عبدالكريم)، «أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي»، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، [تقديم وتحقيق: عبدالقادر زبادية].

السيوطي (جلال الدين): «التحدث بنعمة الله»، القاهرة: المكتبة العربية الحديثة، ١٩٧٥م [تحقيق إليزابيث ماري سارتن (E.M. Sartin)]. - الحاوي للفتاوي، القاهرة، مكتبة القدس، (١٣٥١هـ ١٩٣٣م).

الوزان (الحسن بن محمد)، «وصف إفريقية»، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت: دار الغرب الإسلامي والرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، طبعة ثانية ١٩٨٣ [ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر].

(٤٥) كعت (محمود) وأحد حفدته: «تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس»، أنجي: بريدن، ١٩٣٠م [حققه وترجمه للفرنسية هوداس ودو لافوس].

السعدي (عبدالرحمن): «تاريخ السودان»، أنجي، بريدن، ١٨٩٨م. [حققه وترجمه للفرنسية هوداس وبنوة].

واعتمادهما يطرح مشاكل عميقة بدءاً من عملية التحقيق إلى القراءة والتأويل.

لقد كانت عملية تحقيق هذين المصنفين بمثابة فتح جديد في ميدان الدراسات الإفريقية، ولا ينكر أحد المجهود الكبير الذي بذله المستعربون: هوداس ودو لافوس وبنوة (O. Houdas, M. Delafosse, EDM Benoist) في إخراجهما، وحلّ الكثير من التعقيدات التي تكتنف المتنين.

بيد أن القراءة المتأنية لـ «تاريخ الفتاش» على الخصوص، تدفعنا إلى الاقتناع بأن العديد من الروايات التي يطرحها، ليست لصاحب التأليف الأصلي[٤٦]. ونرى أن ليس للمحققين يد في ذلك، لأنهما اعتمدا على ما توفّر لديهما من النسخ المخطوطة، ويمكننا أن نرصد عدداً من المؤشرات التي تثير شكنا، نخص بالذكر منها:

– تفكك فقرات الكتاب في الكثير من الصفحات.

– التكلف الفاضح لعدد من الجمل.

– انعدام وحدة الأسلوب.

وهناك بعض الباحثين المهتمين بتاريخ غرب إفريقيا، الذين قاموا بدراسة دقيقة للتأليف، وأكدوا وجود معلومات فيه تتعلق بالقرن (١٣هـ / ١٩م)، لا علاقة لها بما كتبه المؤلف الأصلي لتاريخ الفتاش [٤٧].

وعلى الرغم من مجهودات المستعربين في تحقيق المصنفين السودانيين، واجتهادهم في فك الكثير من الألغاز التي تكتنفهما، بقي عملهم محدوداً بسبب استعمال المصدرين للكثير من المصطلحات السودانية والكلمات الدارجة[٤٨]، التي يصعب فهمها. وترتب على ذلك أن ظلت مجموعة من أسماء الأعلام والقبائل والألقاب والمواقع الجغرافية غامضة لدينا.

---

(٤٦) عند لقائنا في الرباط (٢ أبريل ١٩٩٠) بالمؤرخ المالي محمود الزبير مدير معهد أحمد بابا للدراسات والوثائق – تنبكت، عبرنا له عن هذا الموقف، فشاطرنا الرأي، وأكّد لي توفر نسخة أخرى مخطوطة من «تاريخ الفتاش»، تختلف عن تلك المنشورة، وأنه يعمل صحبة أحد فقهاء مالي على تحقيقها.

(٤٧) انظر على الخصوص دراسة ليفتزيون ودراماني:

- Levtzion Nehemia, "Asevenheenth century chronicle by Ibn al-Mukhtar: a critical study of Ta'rikh Al-Fattàsh", B.S.O.A.S, Vol XXXIV, 1971, p. 571 - 593.

انظر على الخصوص صفحات، ٥٧٣ – ٥٧٦.

- Issifou. Z.D, "L'Afrique Noire dans les relations internationales au XVIe siecle", ed. Karthala, Paris 1982, p. 27 - 32.

(٤٨) «تاريخ الفتاش»، ص ٤٣، ١٦١ إلخ. «تاريخ السودان»، ص ٩٢، ١٧٣، ٢٥١ إلخ.

ولقد يبدو أن عنواني المصدرين السودانيين مغريان بالنسبة للباحث في التاريخ الوسيط لمنطقتنا، غير أن هذا الإغراء لا يصبح مثيراً إلا عند المهتم بفترة ما بعد القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، أي بعد فترة موضوع بحثنا (٦٢٨ – ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ – ١٤٣٠م). وستتملكنا دهشة كبيرة حينما نلاحظ اقتضاب كليهما واختصاره عن مملكة غانة وإمبراطورية مالي[٤٩]. في المقابل نجد كمّاً على غاية الأهمية من المعلومات المتعلقة بالفترة الممتدة فيما بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن الحادي عشر الهجريين.

وقد احتلت شخصية سلطان سنغاي الحاج أسكيا محمد (٨٩٨ – ٩٣٤هـ / ١٤٩٣ – ١٥٢٨م) مكانة بارزة في المصنفين، إلى درجة يمكن معها اعتبار « تاريخ الفتاش » و « تاريخ السودان »، مؤلَّفين في ترجمة وتقريض هذا الحاكم.

ولا شك في أن قلة المعلومات المدونة عن الفترات المتقدمة من تاريخ بلاد السودان هي التي دفعت صاحبي « تاريخ الفتاش » و « تاريخ السودان » للاستعانة بالرواية الشفوية، فاستندا عليها في تاريخ بعض أخبار فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. لكن يظهر أنها رواية ضعيفة ومضطربة جداً[٥٠]، وإنه لأمرٌ ذو دلالة أن يشكك فيها محمود كعت نفسه عند كلامه عن أصل ملوك غانة وحج منسا موسى[٥١]، كما أن اعتماد عبدالرحمن السعدي على إحدى روايات ابن بطوطة بخصوص حج منسا موسى يدلنا على عدم ثقته بالرواية الشفوية، واطمئنانه لرواية رحالتنا المدونة[٥٢].

وخلاصة القول، إن كلا المصنفين السودانيين، قد تم تأليفهما في زمن متأخر عن فترة موضوعنا، بموازاة مع ذلك فإنهما لا يتضمنان سوى معلومات قليلة – وبعضها غير أصيل – بالنسبة لفترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

وضرورة اعتمادنا عليهما تتأسس على عدة اعتبارات، أهمها أن مؤرخي تنبكت يقربانننا من وجهة نظر السودانيين أنفسهم في ماضيهم وكيفية تصورهم لتاريخهم. الشيء الذي يساعدنا في مقاربة الذهنية السودانية بأقل السقطات؛ نجد مثلاً أن الأسطورة تشغل حيزاً هاماً في المصنفين السودانيين، إذ كثيراً ما تؤطر الأحداث التاريخية البارزة. فهل نعتبرها مجرد هراء وكلام غير معقول ونمر عليها؟ إن مثل هذا

---

(٤٩) بالنسبة لمملكة غانة فلا أحد منهما أخبرنا حتى عن كيفية سقوطها ولا على يد من، وحده ابن خلدون أنقذنا من هذا المشكل.

(٥٠) يتضح لنا ذلك بجلاء عند محاولة السعدي التعريف بشخصيات عاشت خلال القرن الثامن الهجري وأدركت مستهل القرن الموالي (مثل كاتب موسى ويحيى التادلي وعبدالرحمن التميمي). انظر: « تاريخ السودان »، البابأ ١٠ و ١١.

(٥١) « تاريخ الفتاش »، ص ٣٤، ٤٢.

(٥٢) « تاريخ السودان »، ص ٨.

الموقف غير علمي ولا تاريخي[٥٣].

* **محمود كعت:** ولد سنة (٨٧٢هـ / ١٤٦٨م)، كان الكاتب الخاص للسلطان أسكيا محمد، وقد حجَّ معه عام (٩٠٢هـ / ١٤٩٥م). بدأ في تحرير مؤلفه «تاريخ الفتاش» عام (٩٢٦هـ / ١٥١٩م)، توفي ودفن بتنبكت عن سن يناهز ١٢٥ سنة.

ولم يأخذ «تاريخ الفتاش» صياغته النهائية إلا في القرن (١١هـ / ١٧م)، وذلك مع أحد حفدة محمود كعت، الذي لم يذكر لنا اسمه. ويظهر أن الحفيد قد تصرف في أسلوب جدّه، بحيث يصعب علينا في بعض الأحيان إسناد الخبر لأحدهما، وتصبح المسألة أكثر عسراً إذا ما لم يتم تأريخ زمن الحدث. وحتى إذا ما اتخذنا من تاريخ وفاة محمود كعت (١٠٠٢هـ / ١٥٩٣م) حداً فاصلاً ما بين مرويات الجد والحفيد، فإن استغلال هذا المؤشر وإن كان سيسهل مهمتنا فإنه لا ينهي المشكل.

وفضلاً عن الرواية الشفوية، يعتمد صاحب «تاريخ الفتاش» على مصادر معاصرة له منها مؤلف «درر الحسان في أخبار بعض ملوك السودان»[٥٤] لصاحبه باب كور بن الحاج محمد بن الحاج الأمين كانوا – وهذا الاسم مجهول لدينا –، ومؤلفات أحمد باب التنبكتي خاصة «كفاية المحتاج في معرفة ما ليس في الديباج»[٥٥].

وتكمن أهمية «تاريخ الفتاش» بالنسبة لموضوع بحثنا، في كونه يمدنا ببعض المعلومات عن مملكة مالي خاصة فيما يتعلق بحدودها وأقاليمها، وبعض الإشارات عن حج منسا موسى، كما يمكن استغلال كلامه عن الوضعية الدينية والثقافية للمجتمع السوداني في عهد سنغاي (٨٧٢ – ٩٩٩هـ / ١٤٦٨ – ١٥٩١م)، مؤشراً يحمل في طياته معالم المرحلة السابقة التي لم يتحدث عنها.

* **عبدالرحمن السعدي:** صاحب «تاريخ السودان»، اسمه الكامل عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر السعدي. ولد بالعاصمة الثقافية لبلاد السودان (تنبكت) عام (١٠٠٤هـ / ١٥٩٦م)، عاصر حفيد محمود كعت الذي أتم «تاريخ الفتاش». وقبل أن يوليه الباشا محمد بن محمد بن عثمان كاتباً له سنة

---

(٥٣) يمكن للدراسات اللسنية والأنثروبولوجية أن تقدم لنا مساعدة قيمة في قراءة وفهم أبعاد تلك الأساطير التي نجدها عند مؤرخي تنبكت. انظر: «تاريخ الفتاش»، ص ٢٥ – ٢٩، ٦٦. «تاريخ السودان»، ص ١٠ – ١١، ٧٤.

(٥٤) ترددت الاحالات عليه في تاريخ الفتاش غير ما مرة (ص ٥٢، ٨٥، ١٢٦... إلخ) وهذا المصدر السوداني مفقود ولا نعرف عنه شيئاً.

(٥٥) أسند تاريخ الفتاش عدداً من الروايات لأحمد بابا، الواردة في «كفاية المحتاج»، وكثيراً ما كان يقارن رواية أحمد بابا برواية باب كور فيفضل الأولى على الثانية: انظر كنموذج، ص ٥٢ و ٩٢. وعن حياة ومؤلفات أحمد بابا، ينظر:

- Zouber, A. Mhmoud, "Ahmad Bàba de Tombouctou (1556 - 1627) sa vie et son oeuvre", Paris, Maison neuve et Larose, 1977.

(١٠٥٦هـ / ١٦٤٦م)، كان يعمل كإمام في مسجد سنكري بتنبكت. وقد سمح له منصبه الرسمي هذا (كاتب) بالتجوال في عدد من مناطق بلاد السودان، الشيء الذي يفسر لنا دقته في توثيق الأحداث التي عاشها. وهذه الدقة نفتقدها كثيراً في إشاراته عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري، حيث تتميز بنوع من الاضطراب كما قلنا سابقاً.

ومثل «تاريخ الفتاش» اعتمد «تاريخ السودان» على كتابات أحمد بابا التنبكتي[٥٦]، وربما يكون قد اعتمد على كتابات معاصرة له أو قريبة من عصره، لمح إليها دون أن يعرفنا[٥٧] بها. وآخر حدث ذكره عبدالرحمن السعدي في مؤلفه يعود لسنة (١٠٦٥هـ / ١٦٥٥م)، ويحتمل أن تكون هي سنة وفاته.

مع السعدي نتعرف على كيفية انهيار مالي خلال العقود الأولى من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، هذا الانهيار الذي كان ابن خلدون قد رصد لنا بعض مؤشراته منذ نهاية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وعلى الرغم من تأخر شهاداته ذات الصبغة الثقافية والحضارية، يمكن الاستعانة بها لتمثل ومقاربة الحالة السابقة لعهد عبدالرحمن السعدي.

٢. المصادر المسيحية:

لقد كان من بين نتائج الكشوف الجغرافية الأوروبية في المحيط الأطلسي خلال القرنين التاسع والعاشر الهجري (١٥ – ١٦م)، ظهور عدد من التقارير التي كتبها الرحالة البرتغاليون وغيرهم عن الشواطئ الغربية لإفريقية[٥٨].

وتمثل تلك التقارير سجلاً حافلاً بالمعلومات عن القبائل الصحراوية والسودانية القريبة من الشاطئ الأطلسي: تقاليدها ومعتقداتها، وكيفية تعاملها مع التجار البرتغاليين، وغير ذلك من المعلومات ذات

---

(٥٦) انظر الباب العاشر من «تاريخ السودان» وجلّه منقول عن أحمد بابا.

(٥٧) يقول عبد الرحمن السعدي (ص ١٥): «ورأيت في خط بعض المعتبرين من الطلبة».

(٥٨) نخص بالذكر منها:

- Zurara (Gomes Eanes De), "Chronique de la Guiné, Memoire de I,IFAN, No 60, Dakar, 1960.
- Fernandes (Valentin), "Description de la côte d'Afrique de ceuta au Sénégal": 1506 - 1507, in Bul, du Comite d'etudes Hist. et Sc, de l'Af. Occ. Fr, Paris 1938.
- "Description de la côte occidentale d'Afrique: de Sénégal au Cap de Monte", Archiples, Centro de Estudos Da Guiné Portugesa, n° 11, Bissau, 1951.
- Pereira (Duarte Pacheco), "Esmeraldo: Côte Occ. D'Af, Du Sud Marocain au Gabon" (Vers 1506 - 1508), Bissau, 1956.

الصبغة الاقتصادية والثقافية.

وهذه الشهادات البرتغالية شأن المصادر السودانية، متأخرة عن زمن موضوع بحثنا، بموازاة مع ذلك فإنها لا تقدم لنا معلومات هامة عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. ولا يعزب عن البال هنا، أن الملاحين البرتغاليين لم يغامروا داخل بلاد السودان، لذلك فإن المعلومات التي تطرحها تقاريرهم لا تهم سوى القبائل السودانية المحاذية للشاطئ الأطلسي، وهي القبائل التي تعرف عليها البرتغاليون وتعاملوا معها تجارياً.

وإذا علمنا أن منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر قد شكلت المركز أو القلب النابض للدول السودانية الوسيطية خاصة أيام امبراطوريتي مالي وسنغاي، وأن المناطق الساحلية كانت مهمشة كثيراً في حياة تلك الدول، فإنه يصبح من باب المغالطات سحب أو إسقاط شهادات الملاحين البرتغاليين على الحالة الداخلية لبلاد السودان. وإنه لأمر ذو دلالة بهذا الصدد أن نلاحظ ابتعاد عواصم الدول السودانية عن الساحل الأطلسي كلما تقدمنا نحو نهاية العصر الوسيط.

أمام هذه المعطيات، فإننا لا نستغرب اعتماد تلك الكتابات البرتغالية على أقوال بطليموس وغيره من جغرافيي العالم القديم، وذلك حين كان كلامهم عن المناطق السودانية الداخلية(٥٩). وليس من قبيل المصادفة إذن، أن يحدثنا فيرنانديز (Fernandes. V) عن ممارسة أهل تنبكت للتجارة الصامتة في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، هذا مع العلم أن مثل تلك الممارسة قد انقرضت في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر، قبل أكثر من ثلاثة قرون من ذلك التاريخ(٦٠).

إنه لمن الضحالة الفكرية أن ينكر باحث أهمية المصادر البرتغالية أو المسيحية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، لمجرد أنه مسلم أو حاقد على الأوروبيين بسبب الاستعمار.

وما كنا لنثير مجموعة الملاحظات المتقدمة، لولا مبادرة ونزوع بعض الباحثين الأوروبيين إلى محاولة نسف مصداقية المصادر العربية بأساليب ملتوية، وعملهم على تدعيم موقع المصادر المسيحية. كذلك، ما كنا لنهتم إطلاقاً بهذا السلوك، لو تبناه مؤرخون غير ملمين بالقضايا الدقيقة المنهجية منها والموضوعية، التي يطرحها تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط.

حقيقة إن الكتابات البرتغالية صالحة لرصد عدد غير قليل من المظاهر التي لم تتغير في المجتمع

---

(59) Pereira D. p, "Esmeraldo".., P. 8.

(60) Fernandes. V, "Description".., 1938, P. 115.

السوداني منذ قرون. وقد يكون كذلك صحيحاً ما قاله ريموندموني (R. Mauny) من أن المعلومات التي حصلنا عليها من قبل الملاحين البرتغاليين قرابة نصف قرن (١٤٥٠ - ١٥٠٠م) تفوق من حيث الكم والنوع، ما أفادتنا به المصادر العربية طوال ثمانية قرون (من ق ١٧ إلى ١٥م) [٦١].

ليس لأحد أن يعترض على مثل هذه الأقوال، بيد أنها تبقى صحيحة بالنسبة للمناطق الساحلية، وليس الداخلية التي لم يكتشفها الأوروبيون إلا مع بداية القرن التاسع عشر للميلاد من خلال عدد من رحالتهم. ويكفي لنتدلل على هذا الواقع، أنه في الوقت الذي كانت فيه إمبراطورية سنغاي تعرف أوج قوتها أيام الحاج أسكيا محمد (١٤٩٣ - ١٥٢٨م)، كانت الكتابات البرتغالية عن الفترة نفسها تحيلنا على حالة من الفوضى السياسية والاجتماعية لدى القبائل السودانية الساحلية[٦٢]، وفي نفس الوقت تحدثنا عن التجارة الصامتة داخل بلاد السودان كما رأينا سابقاً.

إننا أمام لعبة مشبوهة ولا صلة لها بالبحث العلمي. وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أنه في الوقت الذي يتعامل فيه الباحثون الأوروبيون بحذر شديد مع الشهادات المصدرية العربية، ويعملون على التشكيك في مصداقيتها وأهميتها، نجدهم في الوقت ذاته لا يمارسون نفس المنهج العلمي الصارم إزاء المصادر البرتغالية والأوروبية بصفة عامة، المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. هكذا، نجدهم يستهلكون الشهادات البرتغالية حتى دون معالجتها، أكثر من ذلك نجدهم يبحثون لها عن مبررات واهية لإضفاء المصداقية عليها، ويجهدون أنفسهم كل الإجهاد لبناء أهرامات فوق كل إشارة مصدرية مسيحية حصلوا عليها. ولعل تصنيفهم لمؤلف الحسن بن محمد الوزّان «وصف إفريقيا» ضمن المصادر المسيحية المتعلقة ببلاد السودان، يحمل أكثر من دلالة في هذا الاتجاه.

وإذا أردنا أن نتفهم الأسباب الموضوعية لهذه الحالة، يمكننا القول إن جهلهم باللغة العربية - وهو لازمة لكل باحث في تاريخ بلاد السودان الوسيط - قد ساهم بشكل فعّال في صياغة وبلورة هذا التوجه[٦٣].

---

(61) Mauny R, "Tableau Geographique".., p. 45.

وانظر تقييمه للمصادر العربية والمسيحية، ص ٢٤ - ٤٧، وقارن بما جاء عنده في صفحات: ٢٦٥ و ٣٩٣ - ٣٩٤، ٤٤٧.

(62) Fernandes, V, "Description".., 1951, p. 31.

(٦٣) أما بالنسبة للخلفيات الذاتية، فنرى أن ظاهرة الاستعمار قد شكلت عبئاً نفسياً ثقيلاً على الباحثين الأوروبيين إبان استقلال الدول الإفريقية وبعده. (١٩٦٠)، وحتى يبينوا أن علاقة أوروبا بإفريقيا لا ترتبط بالجوانب السلبية (تجارة الرقيق والاستعمار إلخ)، حاولوا تغطية تلك الجوانب بشتى الوسائل.

٣. الرواية الشفوية:

قبل أن يتواضع المعنيون بتاريخ غرب إفريقية في خلال العقدين الأخيرين على اعتماد الرواية الشفوية كأحد مصادر تاريخ المنطقة الوسيط والحديث، كان قد مضى وقت غير قصير في مناقشة قيمتها المصدرية ومدى مصداقيتها. ولم يعد الآن ما يثير دهشة أو قلق الدارس وهو يلاحظ المكانة الرفيعة التي أصبحت تحتلها الرواية الشفوية ضمن لائحة مصادر تاريخ أفريقيا الوسيط.

ومما زاد في تعلق الباحثين بها - فضلاً عن قلة الشهادات المصدرية العربية وفقرها - إخفاق الأعمال الأركيولوجية في إسعاف الدراسات التاريخية(٦٤).

والمقصود بالرواية الشفوية، تلك الأخبار المتواترة عن أحداث تاريخية ماضية غير مدونة، يتناقلها الأحفاد عن الأجداد، وتتداولها فئة خاصة من المجتمع الإفريقي، يطلق عليها بصفة عامة اسم «الرُواة Les Griots». ونجد لدى كل شعب من الشعوب الإفريقية قبيل خاص يحتكر هذه المهنة، وبالنسبة لشعب الماندينغ مؤسس إمبراطورية مالي، يطلق على الفئة التي تحتكر الرواية الشفوية اسم «الجلا» (جمع جالي)(٦٥).

وحسب ج. ت. نيان (D. T. Niane)، فإن هذه الفئات المتخصصة في الرواية الشفوية منذ عهود قديمة، لها نظام خاص وقواعد مضبوطة تحكم مهنتها، الشيء الذي يضفي نوعاً من المصداقية على رواياتها. ويترتب عن ذلك ضرورة التمييز بينها وبين الرواية الشفوية العادية أو الشعبية المتداولة بين أفراد المجتمع، والحبلى بالخرافات والأساطير الخيالية(٦٦).

وفي خلال العقود الأخيرة برز عدد من الباحثين المتخصصين في الرواية الشفوية، جلُّهم ينتمون لإفريقيا، نذكر منهم هامباتي با (A. Hampaté Bà) من ماي، وج. ت. نيان (D. T. Niane) الغيني الأصل والعامل حالياً بالسنغال، وبوبو هاما (Boubou Hama) من النيجر. ومن الأسماء الأوروبية أصبح المؤرخ البلجيكي ج. فاسينا (J. Vansina) طُلعة في هذا الميدان. ويبقى جبريل نيان الآنف الذكر من

---

(٦٤) جل الأبحاث الأركيولوجية التي أجريت لحد الآن في غرب إفريقيا لم تقدم لنا نتائج ذات أهمية بالغة، وما توصلت إليه لا يزيد في أحسن الأحوال عن تأكيد ما جاء في المصادر العربية. انظر على سبيل المثال:

- Devisse (J) et Robert (D. S.) TEGDAOUST I: Recherche Sur Aoudagost T. I, Paris, 1970.
- POLET, (J) "TEGDAOUST, T IV", Paris, 1985.
- CHAVANE (B.A), "Villages de l'Ancien Tekrour: Recherche Archéologiques dans la moyenne Vallée du fleuve Sénégal", Paris, Karthala, 1985.

(٦٥) ابن بطوطة: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٧.

(66) Niane (D.T), "Racherche sur l'Empire du Mali au Moyen Age" Presence Africaine, Paris, 1975, p. 7.

أكبر المختصين حالياً في الرواية الشفوية المتعلقة بالعصر الوسيط لبلاد السودان، خاصة المتعلقة منها بإمبراطورية مالي (٦٧).

لقد حاولت هذه الأسماء اللامعة من الباحثين المتخصصين - التي تمثل الجيل الجديد - تعميق وعينا بأهمية الرواية الشفوية بالنسبة لتاريخ إفريقيا الوسيط والحديث. وذلك بإجراء دراسته حولها، استهدفت إبراز المشاكل المنهجية والموضوعية التي تطرحها مسألة استغلالها، كما استهدفت طرح الآفاق الخصبة والإمكانيات التي تتيحها للباحث باعتبارها مصدراً لا يقل أصالة وقيمة عن المصادر المدوّنة المختلفة (٦٨).

ومثل هذا الهم العلمي بالمشاكل والآفاق التي تطرحها الرواية الشفوية، لا نجده بنفس الحدة عند الجيل السابق من المؤرخين مثل م. دولافوس (M. Delafosse) ور. كورنفان (R. cornovin) وغيرهما، حيث نجدهم قد وظفوا الرواية الشفوية في أعمالهم كمصدر موثوق، ولم يشغلوا أنفسهم بمشاكلها.

وإذا كان الجيل الأول قد اعتمد الرواية الشفوية في بعض الأحيان لأسباب لا صلة لها بالبحث العلمي، فإن الباحثين الأفارقة - إبّان الاستعمار وخاصة بعد استقلال دولهم (بعد ١٩٦٠م) - كانت تحفزهم عليها هموم موضوعية - تعرفنا عليها سابقاً - وأخرى ذاتية، تتمثل أساساً في ضرورة كتابة تاريخهم الوطني مهما بلغت التنازلات المنهجية. هكذا، اختلطت الاعتبارات الموضوعية بمشكل الهوية الإفريقية والبحث عن الذات، فاندفع المؤرخون الافارقة بقوة للدفاع ومناصرة المعتقدين بأهمية الرواية الشفوية، ووظفوا جميع الأساليب العلمية والأدبية المؤثرة لاستقطاب جمهور الباحثين وإقناعهم بموقفهم منها.

ونذكر بهذا الصدد، أن هامباتي با (A. Hampati Bà) في أثناء مقاربته للمشاكل التي تطرحها قضية اعتماد الرواية الشفوية، ادّعى أن الحالة مشابهة عند المهتمين بمشاكل تدوين الأحاديث النبوية. ونرى أنها مقارنة بين وضعيتين أو حالتين مختلفتين تمام الاختلاف، ولا يعقل بالنسبة للمتحمس للرواية الشفوية، العارف بمقاييس إثبات صحة نسبة الحديث النبوي أن يقدم على مثل هذه المقارنة أو يفكر فيها إطلاقاً. ذلك أنه سيضر بهدفه وهو يبغي صلاحاً، أي تدعيم موقع الرواية الشفوية (٦٩).

---

(٦٧) له عدة أعمال تاريخية اعتمد فيها - حسب زعمه - على الرواية الشفوية أساساً، أهمها - فضلاً عن مؤلفه الوارد في الهامش السابق:
- "Soundjata ou L'épopée Mauding", Presence Africaine, Paris, 1960
- "Le Soudan Occidental au temps des grands empires" XI - XVIe S, Presence Af, Paris, 1975.

(٦٨) كثيرة هي الدراسات حول الرواية الشفوية آخرها صدر ضمن العمل الذي سهرت على إنجازه منظمة اليونسكو:
- Histoire Générale de l'Afrique, Vol. I: "Methodologie et préhistoire Africaine", UNESCO, Paris, 1986. ch. 7 et 8.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٩٠، وهامباتي با من الباحثين المختصين في الرواية الشفوية كما قلنا سابقاً، وكان قد اعتنق الإسلام غير أنه ارتدّ للديانة المسيحية.

نفس الأسباب الموضوعية التي جعلت الباحثين يلتجؤون للرواية الشفوية، تدعونا للاستعانة والاستئناس بها، شرط مقاربتها بالشهادات المصدرية العربية التي نمتلكها عن موضوع بحثنا. ونعتقد أن أية محاولة تعمل على نسف هذه القاعدة أو قلبها، هي – في أحسن تقدير – ضرب من الهذيان العلمي[٧٠].

إن ذاكرة الإنسان الإفريقي التي لا يقهرها الزمن، فكرة لا يمكن للبحث العلمي أن يطمئن إليها. ولعل في إشارتنا لضعف واضطراب منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، ما يحدد من جموح واندفاع المطمئنين للذاكرة الإفريقية أو الرواية الشفوية.

فإذا كان محمود كعت وعبدالرحمن السعدي يشككان في الروايات الشفوية الرائجة في عصرهما عن مملكة غانة وحج منسا موسى، ويضطربان في تناول أحداث قريبة من عصرهما، فهل نأتي بعد أربعة قرون من ذلك لنؤكد على القوة الخارقة للذاكرة الإفريقية[٧١]؟!

نعترف إنه من الصعوبة بمكان الإلمام بجميع المشاكل التي تطرحها قضية استغلال الرواية الشفوية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. بيد أن هذا العائق لن يقعدنا عن طرح بعض الملاحظات التي تأتي لنا من خلال تعاملنا مع الرواية الشفوية كمتن مستقل أو كمقطع استشهادي ضمن الدراسات التاريخية التي اطلعنا عليها. وهي ملاحظات يمكن أن تساعدنا في تقييم أهميتها، وحصر إمكانات أو آفاق استغلالها، وربما تكشف لنا في الآن نفسه عن بعض الخلفيات الكامنة وراء تهافت، بعض المؤرخين عليها:

الأولى: تداخل الأسطورة مع الحقيقة التاريخية في الرواية الشفوية. والحالة هذه، يصعب علينا الفصل بينهما دون الاستناد إلى ما يمكن أن تقدمه المادة المصدرية العربية المتعلقة بموضوع بحثنا. بموازاة مع ما تقدم، فإن الرواية الشفوية لا تؤطر الأحداث التي تذكرها بالبعدين: الزماني والمكاني[٧٢].

وإذا حاولنا تقريب القارئ من الرواية الشفوية بهذه المعطيات، يمكننا القول إن مضمونها قريب جداً مما

---

(٧٠) قد توحي لنا دراسة يوسف كيزيربو عن الرواية الشفوية برأي مخالف لما سجلناه، غير أن مفاد كلامه ينتهي بنا لوضع الاعتبار نفسه الذي اشترطناه، انظر:

- Ki-Zerbo J., "Noire Histoire de l'Afrique Noire: D'Hier à Demain", ed. Hatier, Paris, 1978, p. 17.

(٧١) راجع ما قلناه بهذا الصدد، ص ٣٣ وهامش ٥٠.

(٧٢) يمكن أن نأخذ ملحمة وأكادو كنموذج واضح عن قضيتنا:

- La Legende du Wagadou: texte Soninké de Malamine Tandyan, retranscrit, traduit et annoté par Abdoulaye Bathily, B. IFAN, T. XXIX, n° 1-2, 1967, pp. 135 - 149.

يروج حالياً في الثقافة الشعبية لدى المجتمع العربي الإسلامي عن الخليفة العباسي هارون الرشيد[٧٣].

إن مثال الصورة التي تنحتها الرواية الشفوية لشخصية سندياتا وأعماله الخارقة[٧٤]، بعيدة عن الواقع التاريخي، لكن ذلك لا يعني أنها لا تحتوي على مؤشرات دالّة عليه. وتقدم لنا الروايات الأسطورية التي حامت حول شخصية يعقوب المنصور الموحّدي (٥٨٠ - ٥٩٥هـ) نموذجاً مشابهاً لقضيتنا. ذلك أن بعض الروايات تؤكد أن الخليفة الموحّدي، قد زهد في الحياة وتخلّى عن الملك، وساح في الأرض بقصد العبادة، وان قبره في المشرق. إن هذه المعطيات غير صحيحة كما نعلم، لكنها تدلنا أو بالأحرى تشير إلى العديد من الجوانب الحقيقية في شخصية الرجل[٧٥].

الثانية: عندما يتم اعتبار الرواية الشفوية مصدراً موثوقاً، يملك مصداقيته من ذاته، ثم نعمل للارتقاء بها إلى درجة يمكن معها نسخ مضمون المصادر العربية، فإن ذلك ينتهي بنا إلى صياغة عمل ينتمي للأدب الروائي أو علم الأنثروبولوجيا، في حين نبقى بعيدين عن الدراسة التاريخية التي تتوخى توثيق الخبر قبل كل شيء.

الثالثة: إن الأهمية البالغة التي تكتسيها الرواية الشفوية لدى الباحثين، إنما ترجع أساساً إلى كون الرواية الشفوية قد مكنتنا من التعرف على تاريخ بعض الشعوب الإفريقية (مثل الداهومي والموسي والأشانتي والبمبرة) التي لم تعرف بها المصادر العربية والمسيحية الوسيطية. أما بالنسبة لتاريخ بلاد السودان، فإن الرواية الشفوية تحتل درجة ثانوية جداً بالمقارنة مع المصادر المدونة، عربية كانت أو مسيحية. أكثر من ذلك فإننا لا نستطيع في كثير من الأحيان فهم تلك الروايات الشفوية دون الاستناد إلى المصادر المدونة.

الرابعة: تنطلق جل الدراسات من معادلة تفترض تعارض وتناقض مضمون الرواية الشفوية مع مضمون المصادر العربية[٧٦]. فيصبح الداعي لاعتماد الرواية الشفوية، أنها تعبر عن الواقع السوداني

---

(٧٣) كراتشكوفسكي، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٧٤) يعتبر سندياتا المؤسس الحقيقي لإمبراطورية مالي، وقد حامت حول شخصيته العديد من الأساطير التي ما تزال تعمل في مخيلة المجتمع السوداني، انظر الفصل الأول من الباب الثاني.

(٧٥) زنيبر (محمد): «حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ٩، ١٩٨٤م، ص ٢٣ - ٥٢.

(٧٦) كما سنرى لاحقاً فإن هذه المعادلة خاطئة تماماً، ولا تستند إلى أية معطيات صلبة. ذلك أن المصادر العربية أشادت بالملامح الإسلامية للمجتمع السوداني، كما أنها احتفظت لنا بالكثير من التقاليد السودانية الأصيلة. الشيء نفسه نلاحظه مع الرواية الشفوية. ولست أدري لماذا يستهلك جل الباحثين تلك المعادلة (الخاطئة) وكأنها معطى بديهي وموضوعي!

بتقاليده ومعتقداته الأصيلة، في حين تلح المصادر العربية على الملامح الإسلامية التي اكتسبها المجتمع السوداني بعد تعرفه على الإسلام.

ويجد هذا التعارض ترجمته في إشادة المصدر الأول بشخصيات حافظت على أصالة الإنسان السوداني مثل سدياتا وسني علي، في المقابل يشيد المصدر الثاني بشخصيات سودانية اشتهرت بتديّنها وتقواها مثل منسا موسى والحاج أسكيا محمد[٧٧].

الدين	المعتقدات السودانية الوثنية	الإسلام
طبيعة المصدر	الرواية الشفوية	المصادر العربية
النموذج	سندياتا – سني علي	منسا موسى – أسكيا محمد

إن هذا الاختلاف الموجب لاعتماد الرواية الشفوية، ينطلق من فكرة مفادها أن المؤرخ ملزم بتحري الصدق والتزام الموضوعية في التعامل مع قضيته، وبالتالي عليه أن يوظف جميع المصادر خاصة إذا كانت تطرح وجهات نظر متباينة[٧٨].

شيء جميل، لكن الأمر يفترض ضمنياً عدم الشك في مصداقية الرواية الشفوية، ومساواتها من حيث الأصالة والأهمية بالمصادر المدونة. إننا، كما نلاحظ، أمام معادلة مؤسسة على منطق صوري لا علاقة لها بمنهج البحث التاريخي.

وحتى إذا سايرنا الباحثين الذين ينطلقون من هذه المعادلة، فإننا نستغرب عدم اعتمادهم على الرواية الشفوية في جميع القضايا التي ألحت إليها. ذلك أننا نلاحظ اهتمامهم بها وتهافتهم عليها كلما تعلق الأمر بالحالة الدينية، بينما نجدهم يهملونها ولا يلتفتون إليها حينما تتطرق لقضايا سياسية مثل قضية أصل نشأة مملكة غانة أو غير ذلك من العادات الاجتماعية السودانية التي تطورت بفعل انفعالها مع الإسلام.

ونتساءل بهذا الصدد عن مقاييس اعتبار أو إقصاء مصداقية الرواية الشفوية: هل الأمر رهين

(٧٧) سندياتا ومنسا موسى من ملوك إمبراطورية مالي، في حين سني علي وأسكيا محمد من ملوك إمبراطورية سنغاي.

(٧٨) انظر موقف مؤرخ مغربي من الرواية الشفوية عن أحداث قريبة منا جداً: توفيق أحمد: «المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان [١٨٥٠ – ١٩١٢م]». منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، طبعة ثانية، ١٩٨٣م، ص ٣٩ – ٤٢.

بضروريات منهجية واعتبارات موضوعية، أم هو رهين بمواقف وتصورات مسبقة تجاه الإسلام؟

هكذا، يتبين لنا أن حماس بعض المؤرخين بالرواية الشفوية، وتعلقهم بها إنما هو محاولة خجولة ومحتشمة لتمرير تصورات ومواقف، تخجل مكانتهم العلمية من الإفصاح عنها صراحةً.

٤. الأعمال والدراسات التاريخية(٧٩):

تشغل الدراسات والأبحاث الأوروبية حيزاً كبيراً في اللوائح البيبليوغرافية المتعلقة بتاريخ غرب إفريقيا الوسيط، ويرجع سبب ذلك إلى طول مدة اهتمامها بهذا الحقل التاريخي.

ويمكننا اعتبار سنة ١٩٦٠م، التي توافق استقلال دول غرب إفريقيا الفرنسية، حداً فاصلاً ما بين فترتين متميزتين. الأولى تمثل بداية اهتمام الأوروبيين بتاريخ المنطقة، وجل المهتمين إذا كانوا تابعين للإدارة الاستعمارية: ضباطاً عسكريين، أو موظفين مدنيين، أو متجسسين. فلا غرابة إذن، أن يتسم إنتاج المرحلة الأولى بنزعة استعمارية فاضحة، نلمسها بوضوح عند أسماء مثل م. دولافوس (M. Delafosse) وهوداس (O. Houdas) ور. كورنوڤان (R. Cornovin) وغيرهم. على أن البعض من أهل هذه المرحلة كان يتمتع بقدر كبير من الروح العلمية والموضوعية مثل المؤرخ ت. مونود (Th. Monod).

حقيقة إن إنتاجات الجيل الأول قد عفى عليها الزمن وأصبحت متجاوزة، لكن ذلك لا يمنعنا من تقدير المجهودات التي بذلها في إخراج أعماله، ويكفي أنه تجشّم متاعب البداية، التي كانت غاية في الصعوبة. ولا يغيب عنا بهذا الصدد تلك المجهودات الجديرة بالتقدير التي بذلها الباحثون الأوائل في تحقيق وترجمة عدد من المصادر العربية وغيرها من المصادر المسيحية أو الإفريقية الشفاهية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان.

إن التشطيب على أسماء مؤرخي الفترة الاستعمارية بالأحمر، لمجرد طغيان النزعة الاستعمارية على كتاباتهم، عمل سهل للغاية لكنه في الوقت نفسه عمل ساذج. وسيمر علينا لاحقاً من الحالات والنماذج، ما يبين مدى قوة السلطة المعرفية والمعنوية التي تمارسها أسماء مثل م. دولافوس وش. مونتيل (Ch. Monteil) في الدراسات المتأخرة.

---

(٧٩) لن نغرق في تفصيل الكلام عن خصائص التراكم المعرفي حول تاريخ غرب إفريقية خلال العصر الوسيط. ونحيل لمن أراد مقاربة المسألة على:

- Mauny. R. "Tableau Geographique".., pp. 21 - 188.
- Niane. D. T, "Le Soudan Occidental"..., pp. 7 - 12.
- Ki - Zerbo. J. "Histoire de L'Afrique Noire", pp. 9 - 37.

ويأتي صدور مؤلف ر. موني (R. Mauny): «لوحة جغرافية..»(٨٠) عام ١٩٦١م، ليعلن عن بداية مرحلة جديدة لدي المهتمين الأوروبيين، تميزت بتحكم الحوافز العلمية والموضوعية أكثر من غيرها في دراساتهم. والحق أن ر. موني قد رسم بمنهجه الجديد في التعامل مع تاريخ المنطقة، طريقاً متميزاً سار على هديه جل الباحثين الذين جاؤوا بعده.

وزاد من إشراف المرحلة الثانية، أن ظهرت وبرزت مساهمات الباحثين الأفارقة بجانب زملائهم العرب. وخلفت هذه الحالة نوعاً من التفاؤل في أوساط المهتمين، وهذا ما عبر عنه أحد المؤرخين الأفارقة حينما وسم العهد الجديد بـ«الربيع التاريخي الإفريقي»(٨١).

ومنذ ذلك الوقت، تكاثفت جهود المؤرخين والمنظمات الثقافية الدولية والإقليمية والوطنية للتعريف بتاريخ هذا الجزء من إفريقيا، الذي ظل مجهولاً إلى عهد قريب جداً. وآخر هذه المجهودات تتمثل في مشروع منظمة اليونسكو الهادف إلى إنجاز موسوعة في ثمانية مجلدات عن تاريخ إفريقيا، كما أن إقامة معهد الدراسات الإفريقية بالمغرب يمثل خطوة هامة في هذا الاتجاه(٨٢).

إن التراكم المعرفي المتوفر حالياً حول تاريخ غرب إفريقيا الوسيط، تتجاذبه ثلاثة خطابات تاريخية:

- خطاب من خارج إفريقيا وهو أوروبي أساساً.
- خطاب إفريقي.
- خطاب عربي - إسلامي.

ولكل واحد منها مميزات خاصة، الأول اكتسب تجربة طويلة في التعامل مع تاريخ المنطقة، وتمكن من تطوير دراساته وأبحاثه سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي، وذلك بفضل تمكنه - نسبياً - من مناهج البحث التاريخي، بموازاة مع ذلك فإنه حقق تميزاً آخر على مستوى كمية الإنتاج. ومجموع هذه المعطيات أهلته لأن يحتل كرسي الريادة دون منازع.

أما الخطاب الإفريقي فإنه بحكم حداثته ما يزال يتخبط في مشكل الهوية والبحث عن الذات، وقد تاخذ المسالة صبغة حادة عند بعض المؤرخين الأفارقة، فيطالبون بالرجوع إلى التقاليد الوثنية السودانية

---

(80) "Tableau Géographique"., 1961

وعلينا أن نسجل تزامن صدوره مع استقلال دول غرب إفريقيا الفرنسية.

(٨١) المقولة لاليون ديوب (Alioune Diop).

(٨٢) مركزه بالرباط، ويديره حالياً المؤرّخ أحمد التوفيق.

القديمة. وذلك لتأكيد أن الحضارة السودانية قادرة على العيش والإبداع دون مساعدة أو دون تأثير عميق من الحضارات الأخرى إسلامية كانت أو مسيحية أو غيرهما. بيد أن المشكل لا يأخذ مثل هذه الحدة عند الباحثين الافارقة المسلمين أو المسيحيين، حيث نجدهم معتدلين في آرائهم غير متطرفين، ومنهم من برهن على نضج كبير جداً في التعامل مع التاريخ الإفريقي كقضية معرفية علمية وكقضية تهم هوية الإنسان الإفريقي. ولعل يوسف كيزيربو (J. Ki-Zerbo)، يمثل قطب هذا الاتجاه الأخير[٨٣].

ومن أهم المشاكل التي تعاني منها بحوث المؤرخين الأفارقة والأعاجم بصفة عامة، مشكل اللغة العربية. ذلك أن عدم معرفتهم بها يعوق عملهم بشكل جدي، الأمر الذي يعرضهم إلى انحرافات مجانية.

أخيراً نجد الخطاب العربي – الإسلامي، وهو شأن الإفريقي – ما يزال يافعاً. وفي بداية الامر كان همه الأساسي الدفاع عن الإسلام والرد على مزاعم الأوروبيين بهذا الشأن. إلا أن عدم تخصص المؤرخين العرب في تاريخ غرب إفريقيا، وعدم إحاطتهم بالمشاكل المنهجية والموضوعية التي يطرحها تاريخ المنطقة، جعل الجيل الأول منهم، غير قادر على مسايرة ومناقشة نتائج الأبحاث والدراسات الأوروبية والإفريقية المتخصصتين والمتطورتين. لهذا كنا نجدهم في أغلب الأحيان يستهلكون قراءات ونتائج الدراسات الأوروبية ويرددون أقوالها. على أن ذلك لا ينبغي أن ينسينا المجهودات الجادة التي بذلها الرواد الأوائل مثل حسن إبراهيم حسن، وزاهر رياض، وحسن أحمد محمود، وهذه الأسماء وغيرها، على الرغم من عدم تخصصها، تركت لنا أعمالاً قيمة مهدت لنا الطريق.

وقد تطورت الحالة عما كانت عليه، وظهر عدد من الدراسات العربية الجديدة في العقدين الأخيرين، نذكر منها أعمال عصمت دندس وفاطمة الزهراء طموح، وإبراهيم طرخان، وعبدالقادر زبادية، ومصطفى ناعمي، وعبدالعزيز العلوي. وإنتاجات هؤلاء الباحثين نافست الدراسات الأعجمية على جميع المستويات، بل أجبرتها على إعادة النظر في الكثير من القضايا الهامة.

إن الظاهرة العامة التي تسم بميسمها الخطابات التاريخية الثلاث، هي أن جلّها يجنح – بدرجات متفاوتة – نحو التعبير عن موقف معين، يترجم خلفيات واعتبارات ذاتية أكثر منها موضوعية. وقد لا نتجنب الصواب إذا قلنا إن الكتابات التاريخية حول إفريقيا، هي كتابات مواقف أكثر منها دراسات

---

(٨٣) انظر مقدمة مؤلفه «تاريخ إفريقية السوداء» التي عقدها للحديث عن مهمات التاريخ في إفريقيا.
- Ki - Zerbo. J, "Histoire de L'Afrique Noire", 1978, pp. 9 - 39.

تحليلية وموضوعية(٨٤).

وقد كان طبيعياً أن يتأثر الإنتاج التاريخي حول إفريقيا بهذا التوجه، لذلك نجده في كثير من الأحيان، يأخذ صبغة سجالية عنيفة. وهذه الصبغة أو الظاهرة قلما تخلو منها أي دراسة صدرت عن إفريقيا. وعلى الرغم من وعينا بخطورة المشكل، وحرصنا على ضرورة تجنبه، فقد وجدنا أنفسنا - وربما كان ذلك لحساسية موضوعنا - متورطين بعض الشيء في هذا الاتجاه.

لقد اطلعنا على عدد من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، ولتقريب القارئ من بعض النماذج، سنحاول تقييم أعمال أربعة مؤرخين كان لهم فضل كبير في مساعدتنا على تناول موضوع بحثنا وهم: ريموند موني والأب يوسف كيوك، وجبريل تمسير نيان، وإبراهيم طرخان.

* **ريموند موني** (Raymond Mauny) : يعتبر من أكبر المختصين في تاريخ غرب إفريقيا القديم والوسيط. تتلمذ على يد المؤرخ ت. مونود (Th. Monod)، وخلفه في إدارة المعهد الرئيس لأفريقيا السوداء (IFAN).

له العديد من الدراسات، غير أن مؤلفه «لوحة جغرافية..» (Tableau Géographique) يبقى من أهم إنجازاته، وهو ثمرة عشرين سنة من البحث والتنقيب. وعلى الرغم من مرور ثلاثة عقود على صدوره (١٩٦١م)، ما يزال يحتفظ بقيمة علمية بالغة الأهمية عند المعنيين بالدراسات الإفريقية.

يعالج القسم الأول من الكتاب مختلف المصادر المتوفرة عن غرب إفريقيا إلى نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). ويتناول القسم الثاني المعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة، أما القسم الثالث والرابع فأفردهما للحديث عن الجغرافية الاقتصادية والبشرية للصحراء وبلاد السودان إلى نطاق الغابات الاستوائية.

والكتاب من حيث تجميع المعلومات وتصنيفها ومعالجتها يعتبر عملاً رائداً وتحفة نادرة، غير أن الصفحات الأخيرة التي خصصها مؤرخنا لاستنتاجاته النهائية، تكاد تعصف بكل المجهودات الجبارة التي بذلها في إخراج مؤلفه. ذلك أنه بدا في استنتاجاته أكثر تحرراً من المنهج العلمي الصارم، وسمح لدواخله بأن تتفجر دون رقيب، فجاءت استنتاجاته هشة وحبلى بالمتناقضات، وبالتحامل على الإسلام.

(٨٤) إن أي كتابة في العلوم الإنسانية هي تعبير عن موقف معين، وذلك نتيجة تداخل الذات والموضوع في هذا الصنف من العلوم. لكن المشكل بالنسبة لتاريخ إفريقيا السوداء، يأخذ طابعاً حاداً، يتجاوز حدود المألوف المتواضع عليه في المغرب أو أوروبا مثلاً.

ونعتقد أن ريموند موني حين ذاك، كان عاجزاً عن التخلص من ضغط نظريات وطروح موريس دولافوس التي مارست تأثيراً بالغاً على تصوراته، فظلّ مؤرخنا حبيساً بين أبعادها وخاضعاً لسيطرتها. كما يمكن ان نجد في قصور إلمامه بتاريخ الحضارة والثقافة الإسلاميتين، فضلاً عن عدم معرفته باللغة العربية، سبباً من بين الأسباب العميقة التي أدت إلى هذه الحالة.

بعد زهاء عشر سنوات من رسمه للوحة الجغرافية عن إفريقيا الغربية، أصدر مؤلفاً آخر بعنوان «القرون المظلمة (أو الغامضة) لإفريقيا السوداء»[٨٥]. وعلى الرغم من أنه لا يضيف لمعارفنا شيئاً ذا أهمية بالمقارنة مع مؤلفه السابق، فقد استطاع في تجربته الجديدة أن يختزل تاريخ إفريقيا السوداء في نظرية تملك الكثير من الأصالة والمصداقية استوحاها من فكرة «التواصل».

وهذه النظرية الجديدة، مكنته من قراءة عميقة وموضوعية لتاريخ المنطقة، وخلصته من الطبقات الرسوبية الموروثة عن زمن الحروب الصليبية[٨٦].

ونظراً لكون الكتاب، كما قلنا، لا يضيف معلومات جديدة لمعارفنا، فإن جل الباحثين لا ينتبهون إليه، ولا يقدرون التطور الكبير الذي عرفته النظرة التاريخية لمؤرخنا.

* **(الأب) يوسف كيوك (Joseph Cuoq)** : وتمثل أعماله آخر الدراسات التاريخية التي أنجزت عن قضية الإسلام بإفريقيا جنوب الصحراء وأهمها خلال العصر الوسيط.

ويبدو أن انتماءه للكنسية المسيحية، لم يؤثر كثيراً على قلمه، فجاءت إنتاجاته أكثر تحرراً من النزعات العصبية ضد الإسلام، التي تعودنا مصادفتها في جل الدراسات الأعجمية. وليس من المغالاة في شيء إذا قلنا أن يوسف كيوك قد وُفّق أكثر من غيره في فهم وتفهم المجتمع السوداني وعلاقته بالإسلام[٨٧].

قد نختلف مع يوسف كيوك في كثير من النتائج التي توصل إليها في دراسته لقضية الإسلام ببلاد السودان، لكن علينا ان نعترف له بالمجهودات الجادة التي بذلها في إخراج أعماله، والتي أهلته لأن يصبح قطباً لدى المعنيين بقضية الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الوسيط. كما ينبغي أن نشيد

(85) "Les siecles Obscures de l'Afrique Noire, Histoire et archéologie", Fayad, Paris, 1970.

(٨٦) وللعنوان - المسجل أعلاه - صياغة قد تكون معاكسة لتقييمنا، إذ ماذا يعني ر. موني بالقرون المظلمة: هل الأمر يتعلق بظلامية ناتجة عن قلة مصادرنا وفقرها، أم يقصد ظلامية الفترة التي يعالجها (العصر الوسيط) وفي الحالة الأخيرة، يمكننا أن نقف على الحالة الإيحائية الناتجة عن العلاقة بين كلمتي «الظلام» و «السواد». والحقيقة أن زئبقية صياغة العنوان تحول دون مناقشته بموضوعية.

(٨٧) انظر موقفه - كمسيحي ينتمي للفاتيكان - من الإسلام والمسلمين في: سوذرن (ريتشارد)، «صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى»، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤، ص ٧. [ترجمة وتقديم: رضوان السيد. سلسلة كتاب الفكر العربي ٧].

بقدرته على الارتفاع فوق النزعات والأهواء الذاتية، الشيء الذي مكنه من تحقيق قدر كبير من الموضوعية إزاء قضيته.

ونرى أنه يشترك في هذه الخصلة الحميدة إلى حد كبير مع المؤرخ جون دويس (J. Devisse) . كما أنهما يلتقيان في عدد من النقاط، أهمها ضرورة امتلاك الباحث لتصور تاريخي قادر على استيعاب المادة الإخبارية الموظفة في الدراسة.

ندين ليوسف كيوك بمؤلف أصبح منذ صدوره عام ١٩٧٥م، من أدوات العمل الأساسية عند الباحثين في تاريخ بلاد السودان الوسيط. ونقصد مؤلفه «مدونة المصادر العربية...»[٨٨]، الذي وفر ظهوره جهوداً كثيرة على الباحثين خاصة الذين لا يعرفون اللغة العربية.

وإذا كان البعض قد أخذ على «المدونة» اكتفاءها بطرح الترجمة الفرنسية للنصوص العربية دون إثبات المتن الأصلي للنص المترجم[٨٩]، فإننا لا نرى في ذلك مشكلاً خطيراً، ما دام يوسف كيوك يحيلنا بأمانة بالغة الدقة على المصادر التي انتخب منها نصوص مدونته.

ونعتقد أن عدم إدراجه لنصوص «وصف إفريقيا» للحسن بن محمد الوزّان المعروف بليون الإفريقي، يمثل الانتقاد الأساسي الذي يمكن أن نوجهه لمؤرخنا. وتجدر الإشارة هنا، أن جلّ الباحثين الأوروبيين والأفارقة يصنفون «وصف إفريقيا» ضمن المصادر المسيحية، وفي أحسن الأحوال يتحدثون عنه بمعزل عن المصادر العربية.

لن نجهد أنفسنا في تعليل الانتقاد الذي طرحناه، ويكفينا اعتماد «المقاييس نفسها» التي وضعها يوسف كيوك نفسه لانتخاب نصوص مدونته، لكي نصبح ملزمين بإقحام المادة الإخبارية للوزّان ضمن لائحة المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط.

ذلك أنه إذا كان عدم إدراج نصوص الوزان، يعود لكون «وصف إفريقيا» كتب في روما تحت رعاية البابا ليون العاشر، فينبغي علينا والحالة هذه، ونظراً للظروف المشابهة، أن نقصي «نزهة المشتاق» للإدريسي[٩٠].

---

(88) "Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe Siecles: Bilad Al-Sûdân", C.N.R.S, Paris - 1985 (2e ed).

(89) Boulègue J, Notes Bibliographique, B.IFAN, T 38, n° 3, 1976, p. 710.

(٩٠) راجع ما قلناه عن الإدريسي، ص ٢٥.

أما إذا كان السبب راجعاً إلى كون «وصف إفريقيا» كتب باللغة الإيطالية، فهذا الاعتراض مردود كذلك، لأن الكتاب ألف أصلاً باللغة العربية[٩١]. وفضلاً عن ذلك فإن يوسف كيوك أورد وترجم في مدونته نصوصاً فارسية وعبرية لمجرد أنها كانت تصدر معلوماتها عن الأدب الجغرافي العربي[٩٢].

بعد قرابة عشر سنوات من إصداره للمدونة، طلع علينا يوسف كيوك بمؤلف تحت عنوان: «تاريخ إسلام غرب إفريقية من الجذور إلى نهاية القرن XVI»[٩٣]. ويمكننا القول إنه أحسن إنجاز إلى الآن عن قضية الإسلام بالمنطقة خلال العصر الوسيط، سواء على المستوى المنهجي أو التحليلي. وقد استفدنا منه كثيراً وكان له الفضل في توعيتنا بالعديد من القضايا الدقيقة في تاريخ بلاد السودان.

* **جبريل تمسير نيان** (Djabril Tamsir Naine) : تقدم كتابات المؤرخ الغيني الأصل ج. ت. نيان، نموذجاً فريداً وطريفاً في الوقت نفسه. عاش المرحلة الأخيرة من الاستعمار، وعانق لحظة الاستقلال، فجاءت دراساته وأبحاثه حبلى بالردود على الخطاب التاريخي الاستعماري أو غيره من الخطابات التاريخية التي تحاول أن تنال من شخصية إفريقيا السوداء وماضيها. إنه يمثل مع عدد من المؤرخين الأفارقة جيل رد الاعتبار للتاريخ الوطني الإفريقي.

وعندما يحاول ج. ت. نيان حصر الأساس الاقتصادي للممالك السودانية القرسطوية في الفلاحة وتربية الماشية، مفنّداً بذلك الأطروحة السائدة التي ترجع سبب ازدهارها للذهب، فإنما يريد التأكيد على أن الإنسان السوداني لم يحقق وجوده ولم يشيد حضارته بناء على هبات طبيعية مثل الذهب، وإنما تأتي له ذلك بفضل جهوده وإبداعاته الذاتية قبل كل شيء[٩٤].

كل أعماله تريد أن تقول: «لنا نحن الأفارقة - كذلك - تاريخ حافل مثل باقي الشعوب والحضارات». ونرى أن هذه الفكرة قد تحكّمت إلى حد بعيد في توجيه كتاباته.

إنها خلفيات ينبغي استحضارها عند قراءة آرائه ومناقشتها، وحينئذ يمكننا أن نفهم ونتفهم مواقفه. وليس لدينا شك في أن تعلق ج. ت. نيان بالرواية الشفوية، ويستند إلى الخلفيات نفسها. من ثمّة،

---

(٩١) انظر مقدمة الترجمة العربية لـ «وصف إفريقيا» ص ١٤. وقد أكد المترجمان (محمد حجي ومحمد الأخضر) من خلال عدد من المؤشرات الصريحة الواردة في «وصف إفريقيا» على أن الوزان ظل متشبثاً بإسلامه وبالثقافة الإسلامية في أثناء إقامته بروما. انظر على الخصوص ص ١١ - ١٢.

(92) "Recuiel".., p. 69, 171, 252.

(93) Cuoq J. "Histoire de l'ISlamisation de l'Afrique de l'Ouest: Des origines à la fin du XVIe Siecle", GEUTHNER, Paris, 1985.

(94) Niane: D. T, "Le Soudan Occidental".., p. 32 et 101 - 102.

نفهم لماذا اتخذت التبريرات التي يدفع بها لتوضيح موقفه من الرواية الشفوية، صبغة عاطفية أكثر منها موضوعية[٩٥].

لا ريب في أن ج. ت. نيان مؤرخ محترف ومبرِّز، لكن الشيء الذي يعطي لكتاباته موقعاً متميزاً، هو العشق الكبير الذي يحمله في قلبه لإفريقيا، وتاريخ إمبراطورية مالي ومؤسسها سندياتا[٩٦].

هل يمكن أن نفسر تعلق نيان بالرواية الشفوية، لكونها استطاعت أن تمده بالألوان الزاهية لرسم صورة راقية عن الحضارة السودانية خلال العصر الوسيط؟

قد لا نلزم أنفسنا بمنهجه وأسلوبه التاريخي، وما يترتب عن ذلك من نتائج، لكن جدية محاولاته وطرافتها تجعلنا مشدودين إليها.

* **إبراهيم طرخان:** من أبرز المؤرخين العرب الذين اهتموا بتاريخ الممالك السودانية القرسطوية. له عدة مولفات بهذا الصدد، وقد أُرهقنا كثيراً من أجل الحصول عليها، لكنّا لم نظفر بغير مؤلفه حول «دولة مالي الإسلامية»[٩٧]، وهو الذي يهم موضوع بحثنا.

ونظن أن إبراهيم طرخان نظراً لفقر المكتبة العربية من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان الوسيط، كان يرغب في أن يمد القارئ العربي بدراسة تحترم شروط البحث التاريخي، لكن دون الإغراق في التفاصيل الدقيقة المنهجية منها والموضوعية. لقد كان همّه الأساسي التعريف وليس التحليل.

في هذا الإطار يمكننا أن نفهم ابتعاده عن معالجة الأداة الإخبارية قبل استهلاكها، وركونه في كثير من الأحيان لقراءات الدراسات الأعجمية للنصوص العربية، ثم أخذه بنتائج تلك القراءة.

وقد يؤاخذه البعض على هذا التوجه، لكن علينا أن لا نبالغ في تقدير الحالة، بل الواجب أن ننوه بأعماله على اعتبار خطورة منعطفات البحث في هذا الحقل التاريخي. ومما يزيد في تعقيد مهمة الباحث العربي أنه لا يجد أمامه تراكماً معرفياً سابقاً، وجلّ ما أمامه من دراسات جادة، مكتوب باللغة الفرنسية أو الإنجليزية. لذا، يكون الباحث العربي في موقف صعب باعتباره مبتدئاً أولاً، ثم دارساً عليه أن يواجه الكثير من المشاكل التي يطرحها تاريخ المنطقة، وهي مشاكل ثقيلة ينوء بحملها أي دارس تجرّأ على

---

(٩٥) راجع ما قلناه عن الرواية الشفوية (ص ٤٠). وتجدر الإشارة أن ج. ت. نيان وإن كان يدافع عن أصالة الرواية الشفوية، فإنه لا يلزم نفسه بمناقشة مدى مصداقيتها.

(69) "Le Soudan Occidental".. p. 241 - 243.

(٩٧) طرخان، إبراهيم علي: «دولة مالي الإسلامية»: دراسات في التاريخ القومي الإفريقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

مواجهة البعض منها وحده فبالأحرى مواجهتها ككل. وأخيراً عليه أن يخلق لغة عربية علمية قادرة على ترجمة أفكاره ومسايرة تحليلاته.

وإذ نلمح إلى ضرورة خلق لغة عربية علمية في كتابة تاريخ بلاد السودان، فلأننا نحسُّ بمدى ثقل وخطورة المشكل لدى الباحثين العرب [٩٨]. وفي هذا الإنذار حققت كتابات إبراهيم طرخان وعبدالقادر زبادية ومصطفى ناعمي قفزة بالغة الأهمية، قد لا يقدر أبعادها إلا من عانى الكتابة في هذا الحقل التاريخي.

---

(٩٨) نلمح إلى الصعوبات الجمة التي عانى منها كل من يوسف نصر ودولت أحمد صادق في ترجمة أعمال رولاند أوليفر وجون فيج. انظر:

- أوليفر (رولاند) وفيج (جون): «موجز تاريخ إفريقيا»، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م. [ترجمة: دولت أحمد صادق].
- فيج (جي. دي):« تاريخ غرب إفريقيا»، القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢م. [ترجمة وتقديم وتعليق: السيد يوسف نصر].

لاحظ أن العنوان الأول يستعمل «إفريقية» عوضاً عن «إفريقيا» وشتان بين دلالة كل واحد منهما.

الباب الأول

تجربة الإسلام ببلاد السودان

الفصــل الأول

الإرث التاريخــي

إن الإرث التاريخي المدون عن بلاد السودان ما قبل القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، يكاد يقترب من العدم. والعلوم المساعدة مثل الأركيولوجيا[*] واللسانيات وغيرهما، محتاجة إلى ثورة حقيقية حتى تتمكن من مساعدة البحث التاريخي في تناول الفترة السابقة عن القرن المذكور.

على هذا الأساس ، لم نر فائدة في الكلام عن القرون الماضية من تاريخ المنطقة، وما يروّج حاليا في الدراسات التاريخية عن العصور القديمة لبلاد السودان، هو مجرد تأويلات نظرية محضة، والكثير منها بعيد عن التحليل التاريخي الرصين وقريب من الرياضة الذهنية[١].

لذلك ارتأينا أن نوجه اهتمامنا في هذا الفصل إلى قضايا تكتسي صبغة هامة في فهم الشهادات المصدرية العربية إزاء بلاد السودان، وسنحاول في هذا الإطار مقاربة الجوانب التالية: ماذا يعني مفهوم « الصحراء » و« بلاد السودان » عند أصحاب المصادر العربية؟ وكيف كانوا يتمثلون هذين المجالين؟ ولماذا تفوقت الشهادات الجغرافية على الشهادات ذات الصبغة الأدبية في التعريف بهما؟ وهل يحق لنا أن نتحدث عن المجتمع السوداني قبل القرن الخامس الهجري؟

١. بلاد السودان بين الدلالة التاريخية والفضاء الجغرافي :

* الدلالة التاريخية :

يطلق جغرافيو الغرب الإسلامي بعد القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)[٢] على المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى بحيرة كوري[٣] شمال خط الاستواء وجنوب الصحراء، يطلقون عليها « بلاد السودان ». وهذه المنطقة تمثل المجال الموازي لبلاد المغرب، تفصلهما الصحراء الكبرى.

(*) علم الآثار: علم الآثار القديمة.

(١) ما يزال الجدال قائماً لحد الآن حول الفترة التي تعرُّف في خلالها المجتمع السوداني في غرب إفريقيا على الحديد. وحينما تلطف الأقدار بالمؤرخين الأوروبيين والأفارقة، ويتفقون على تحديد الفترة، يتأجج الصراع بينهما حول مسألة هوية مكتشفة. بمعنى آخر هل اكتشفه السودانيون وحدهم، أم تعرفوا عليه من خلال تعاملهم مع شعوب أخرى. انظر:

- Maury R, "Les siecles Obscures".., p. 68 - 76.
- Suret J. C., "Afrique Noire Occidentale et Centrale", Ed. Sociales, Paris 1961, p. 69 et 141.
- "Histoire General de 1'Afrique", UNESCO. Vol II, p. 438.

(٢) مثل البكري والإدريسي وابن سعيد.

(٣) المقصود بها بحيرة تشاد. وقد أشار إليها الإدريسي (النزهة، ص ٤٠) دون تسميتها، وابن سعيد هو أول من أعطاها ذلك الاسم، أي بحيرة كوري (كتاب الجغرافيا، ص ٩٣)، وعنه أخذه الجغرافيون اللاحقون.

وتداولهم للمصطلح يقوم أساسا على الاعتبارات الإثنية؛ وخاصة الجغرافية. بيد أن جغرافيي المشرق الإسلامي قبل القرن الرابع الهجري وبعده[٤]، يستعملون نفس الاصطلاح: بلاد السودان، لكن للدلالة على كل المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى النيل المصري أو البحر الأحمر جميعا. وهم يراعون في استعمالهم ذاك، العامل الجغرافي وخاصة العامل الإثني. ذلك أنهم يطلقون اسم « السودان » على كل القبائل المنتشرة في ذلك المجال، من ثمَّة تأثر الاصطلاح الجغرافي لديهم بالبعد الإثني أكثر من أي بعد آخر.

والعامل المشترك في تمييز الفضاء الجغرافي لبلاد السودان سواء عند المشارقة أو المغاربة، يتمثل في عامل – أو عنصر – لون البشرة [٥]. ذلك أن المصادر العربية بما فيها السودانية[٦]، تستعمل اصطلاح « بلاد السودان » للدلالة على المنطقة التي يقطنها « السودان »، وهي بذلك تميزها من منطقة الصحراء حيث مجال البربر « البيضان » أو « البيض ».

وتتداول المصادر العربية اصطلاحا ثانيا وهو « بلاد التكرور » أو « أهل التكرور »، ومرة أخرى فإن الشهادات المشرقية والمغربية تختلف في المدلول، حيث لا تتفق في التوطين.

وكما لاحظ يوسف كيوك[٧]، فإن المصادر المغربية والسودانية بعد البكري، كانت توظف تعبير « بلاد التكرور » كمقابل لمفهومها عن بلاد السودان[٨]، بينما نجد المصنَّفات المشرقية بما فيها بعض نصوص ابن خلدون وأحمد بابا التنبكتي، تتحدث عن التكرور كأحد طوائف السودان (جنس – أمة – أهل)[٩]، وتوطّنهم فيما بين نهر النيجر والنيل المصري، أي المنطقة التي تعرف في الدراسات التاريخية بـ « السودان الأوسط »[١٠].

---

(٤) مثل الأصطخري والمقدسي.

(٥) «مقدمة العبر»، ص ١٤١ – ١٤٢.

(٦) «تاريخ الفتاش»، ص ٤٢. «تاريخ السودان»، ص ٩.

(7) Cuoq. J, “Recueil”.., p. 4 - 5, p. 90 note 6 et p. 185 note 1.

(٨) كان البكري (ص ١٧٢) أول من ورد عنده اسم «تكرور»، وقد أطلقه على مدينة توجد على الضفة اليسرى من نيل السودان (نهر السنغال). ثم تطورت شحنة الاسم في المصادر اللاحقة المغربية منها والسودانية، حيث أصبحت تدل على كلمة منطقة بلاد السودان بالمفهوم المغربي، انظر: ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، ص ٩١. «تاريخ السودان»، ص ٦٤. الولاتي، «فتح الشكور»، ص ٢٦.

(٩) الدمشقي، «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»، ص ٢٩٧.

(١٠) القلقشندي، «صبح الأعشى في صناعة الأنشا» ٥: ٢٨٦ و ٨: ٧.

والقلقشندي، مثل الدمشقي ينقلان ويأخذان عن سابقيهما. وإذ نحيل عليهما فلأنهما يختزلان تصورات المشارقة، التي توطن أهل التكرور شرق مدينة كوكو (كاغ) الموجودة على نهر النيجر.

وعلينا أن ننتبه هنا ، كما أشار كيوك – إلى اختلاف المشارقة والمغاربة في توطين « التكرور »، وأن ننتبه أيضا إلى اختلافهما في صياغة الاصطلاح. ذلك أن المغاربة يتداولون اصطلاح « بلاد التكرور »، في حين يوظف المشارقة اصطلاح « أهل أو أمة التكرور ». ورصد الاختلاف على المستوى الثاني له أهمية قصوى – كما سنرى لاحقا – في فهم الاضطراب الحاصل في دلالة الاصطلاح، عند أصحاب المصادر العربية ذات الصبغة الأدبية.

هكذا ، يبدو جليا أن الشهادات المصدرية في توظيفها لتعبير « بلاد السودان » أو « بلاد التكرور »، فإنها لا تتفق حول الموقع، كما أنها لا تعين لنا حدودا واضحة ومتفقا عليها.

لنقفز فوق هذا المشكل الذي سنعود إليه وشيكا، ونسجل هنا أن الاضطراب الحاصل في مسألة تعيين حدود المنطقة المعنية، لا يدعو للاستغراب أو الدهشة. ذلك أن مفهوم الحدود آنذاك، لم يكن متداولا بالصيغة التي نعرفها اليوم. ويمكننا أن نقف أمام عين الظاهرة، إذا ما حاولنا مثلا حصر حدود « بلاد المغرب » بالأبعاد التي تطرحها المصادر العربية الوسيطية: فقد يقتصر المفهوم على إفريقيا والمغربين الأوسط والأقصى، كما يمكن أن يشمل في حالات أخرى – فضلا عن ما تقدّم من الأقطار – الأندلس أو طرابلس ، أو كلاهما معا، بل إن مفهوم ابن سعيد لـ « بلاد المغرب »، يشمل الأندلس وشمال إفريقيا باستثناء مصر[11].

وحتى لا نجترّ ذلك الاضطراب الحاصل في المصادر حول موقع وحدود « بلاد السودان » أو « بلاد التكرور »، فإننا سنوظفهما للدلالة على المجال الممتد فيما بين المحيط الأطلسي غربا وبحيرة تشاد شرقا، شمال نطاق الغابات الاستوائية وجنوب الصحراء.

وهذه المنطقة هي التي تعني موضوع بحثنا، وقد تواضعت الدراسات التاريخية على تسميتها بـ « بلاد السودان » أو « السودان الغربي » أو « إفريقيا الغربية ». وهي تنحصر فيما بين خط عرض ١١ و١٧ شمالا. يوافق هذا الشريط، المجال الذي تعاقبت فيه الدول السودانية الوسيطية: غانة، مالي، سنغاي.

---

(١١) هذا ما يؤكده إسماعيل العربي في مقدمة تحقيقه لمؤلف ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا »، ص ١٨، هامش ١.

* **الفضاء الجغرافي :**

ليس في نيتنا تقديم وصف أو توطئة جغرافية للصحراء وبلاد السودان، لأنه منذ صدور أعمال ج. ك. سور (J. C. Suret) ور. موني (R. Maury)[١٢]، لم تعد هناك ضرورة لإجراء مثل هذا العمل كمدخل للدراسات التاريخية عن المنطقتين. ويمكننا بهذا الصدد أن نكتفي بالملاحظتين التاليتين:

الأولى – طغيان ظاهرة الانبساط في المنظر الطبيعي لبلاد السودان، حيث لا نجد انكسارات عميقة وواسعة، أو مرتفعات تضاريسية تحجب مناطق بلاد السودان بعضها عن بعض، وأهم المرتفعات، نجدها في منطقة الفوتا جالون (Fouta Djallon)، حيث لا تتعدى أعلى قمة ١٥٠٠م (جبل مالي)، وهذه المنطقة الجبلية التي توجد بالقرب من الساحل الأطلسي، كانت مهمّشة سياسيا في تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. والخلاصة التي نصل إليها، أن ظاهرة الانبساط شكلت عاملا إيجابيا في عملية التواصل بين السودانيين.

الثانية – تعتبر الشبكة الهيدروغرافية أهم عنصر يكسر المنظر الطبيعي لبلاد السودان، وتتمثل أساسا في نهري السنغال والنيجر وروافدهما التي تسري تقريبا في الاتجاهات كلها. وهما معا يصبّان في المحيط الأطلسي، يبلغ طول الأول ١٧٠٠كم، أما نهر النيجر فيصل طوله إلى ٤٢٠٠ كم. وقد كان لهما دور هام في تاريخ بلاد السودان، نظرا لصلاحيتهما للملاحة والصيد، وإمكانية استغلال مياههما في الزراعة[١٣].

نبقى في الإطار أو الفضاء الجغرافي، ولنحاول مقاربة السؤال التالي: كيف كان أصحاب مصادرنا المنتمين للغرب الإسلامي يتمثلون مفهوم «الصحراء» و«بلاد السودان»؟.

وإذ نركّز على أصحاب مصادرنا المنتمين للغرب الإسلامي، فلأنهم كما رأينا سابقا، يحتكرون جلّ معلوماتنا عن بلاد السودان وأهمّها قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)[١٤].

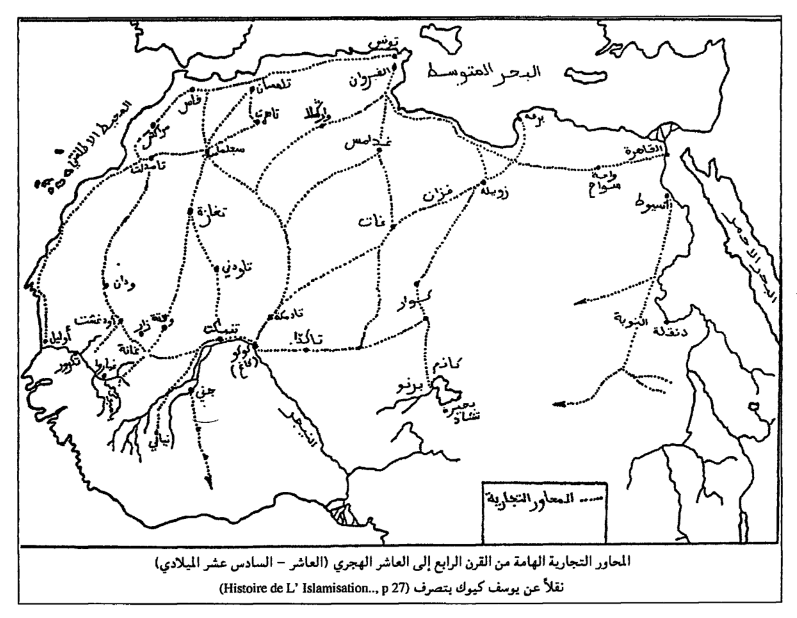
---

(12) Mauny R., "Tableau Géographique".., p. 189 - 225.
Suret J. C., "Afrique Noire Occidental".., Oh 1, p. 15 - 46.

(١٣) راجع ص ٦، هامش ١٦. ولأن أصحاب مصادرنا قبل القرن العاشر (السادس عشر الميلادي)، يطلقون على نهري السنغال والنيجر «نيل السودان» فسنعمل كلما أمكننا ذلك على توضيح مقصودهم، لنتبين ما إذا كان اصطلاحهم ذاك، يعني نهر السنغال أو نهر النيجر. وفي حالة ما إذا كان القصد يعنيهما معاً، فلن نتدخل.

(١٤) راجع، صفحة ٢٠.

(خريطة رقم : ١)



المحاور التجارية الهامة من القرن الرابع إلى العاشر الهجري (العاشر – السادس عشر الميلادي)

نقلاً عن يوسف كيوك بتصرف (Histoire de L' Islamisation..., p 27)

١. الصحراء :

لاشك في أن الصحراء شكلت القنطرة الفعالة التي وصلت بلاد السودان بالعالم الخارجي طوال العصر الوسيط، فمن خلالها وعبرها كانت تمر السلع والأفكار. ولأهمية دورها ذاك، يستحيل علينا فهم تاريخ بلاد السودان دون ربطه بها. وفي هذه الحالة، فإن أهمية دور الصحراء بالنسبة لمنطقتنا لا يقل في شيء عن دور البحر المتوسط بالنسبة للدول القرسطوية المطلّة عليه.

وحينما تسجل الدراسات التاريخية هذه المعطيات والملاحظات، تنتهي إلى استنتاج مفاده أن الصحراء لم تشكل قط عائقا في تواصل بلاد السودان ببلاد المغرب ومصر.

نسجل بدءا، أن الدراسات التاريخية منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي – وهي أوروبية أساسا –، كانت تعتقد في عكس الاستنتاج المتقدم. ذلك أن المستعمرين في أثناء تمهيدهم للصحراء، أحسوا بخطورة المعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة. من ثمّة تولّد لدى الباحثين المنتمين للإدارة الاستعمارية إذّاك، قناعة بصعوبة اجتياز الصحراء . بيد أنهم حينما اطلعوا على المصادر العربية، وجدوها تتحدث عن التجارة القافليّة فيما بين ضفتي الصحراء. وهكذا، أخذت قناعة الباحثين تميل تدريجياً إلى الرأي المعاكس، إلى أن ترسخ لديهم في منتصف هذا القرن، الرأي القائل بأن الصحراء لم تعرقل بشكل خطير – مثلما تصوروا في بداية أمرهم – علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب ومصر خلال العصر الوسيط[١٥].

وفي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، أصبح بعض الباحثين يستهلكون تلك القناعة بالكثير من الثقة التي تدل على سطحية الفهم، ومنهم من افتقد الحس التاريخي إزاء القضية، وأخذ يتحدث عن علاقات بلاد المغرب ببلاد السودان كما لو أن الصحراء تقرّب بينهما وتسهّل علاقاتهما.

هكذا تسلح البعض بآلة الحاسوب وأخذ يتكلم عن ملايين العبيد وملايين الأطنان من السلع التي كانت تمر بين ضفتي الصحراء. والغريب في الأمر أنه لو أخذنا بتلك الأرقام التي تطرحها الدراسات الاقتصادية منها على الخصوص، فإن القناعة التي سنخرج بها، هي أن تلك السلع كان ينقلها فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان شياطين الصحراء الذين تحدّث عنهم ابن بطوطة. وبعبارة أوضح، كانت تلك

(١٥) يمكننا أن نأخذ من كلام موريس دولافوس عن الصحراء ودورها في علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب، كنموذج للباحث الذي صدمته الصحراء بطبيعتها أول الأمر، وبعد اطلاعه على المصادر العربية أصبح يؤمن بأنها لم تعرقل التواصل بين الشمال والجنوب بشكل خطير. ونشدد هنا أن م. دولافوس كان يعطي للقضية حجمها التاريخي الحقيقي. انظر:

- Delafosse M., "Les Relations du Maroc avec le soudan à travers les Ages", Hesperis, T. IV, 1924, p. 153.

السلع تذهب وحدها دون أن ينقلها إنسان[١٦].

دعونا ننصت جيّداً لأقوال الجغرافيين، والرحالة المغاربة الذين اجتازوا الصحراء. وسيساعدنا ذلك في تقييم الاستنتاجات الاقتصادية والثقافية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان، وتاريخ علاقات المنطقة ببلاد المغرب قبل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي).

يقول الإدريسي عن صحراء نيسر التي كان يمر بها أو على هامشها تجار سجلماسة القاصدون غانة: «[وهي] ١٤ يوما لا يوجد فيها ماء [...] وفي الصحراء المعروفة بصحراء نيسر حيّات كثيرة طوال القدود غلاظ الأجسام[١٧] [...] وهذه الصحراء يسلكها المسافرون في زمان الخريف[١٨] وصفة السير بها أنهم يوقرون جمالهم في السحر الأخير ويمشون إلى أن تطلع الشمس ويكثر نورها في الجو ويشتد الحر على الأرض فيحطون أحمالهم ويقيدون أجمالهم ويعرّسون أمتعتهم ويخيمون على أنفسهم ظلالا تكنهم من حر الهجير وسَمُوم القائلة [...] هكذا سفر التجار الداخلين إلى بلاد السودان على هذا الترتيب لا يفارقونه لأن الشمس تقتل بحرّها من تعرض للمشي في القائلة عند شدة القيظ وحرارة الأرض»[١٩].

ويسجل لنا ابن بطوطة بعض ذكرياته عن الطريق الصحراوي الذي أخذه من سجلماسة إلى ولاتة (أيوا لاتن)، بقوله: «ومنها [يقصد تغارى] يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها وهي مسيرة عشرة لا ماء فيها إلا في النادر، [...] وكنا في تلك الأيام نتقدم أمام القافلة، فإذا وجدنا مكانا يصلح للرعي رعينا الدواب به. ولم نزل كذلك حتى ضاع في الصحراء رجل يعرف بابن زيري، فلم أتقدم بعد ذلك ولا

---

(١٦) يقدر ر. موني عدد العبيد الذين كانت تجلبهم أسواق بلاد المغرب ومصر من بلاد السودان طيلة العصر الوسيط بـ ٢٠,٠٠٠ سنوياً. وقد دحض عبد العزيز العلوي هذا الاستنتاج المبالغ فيه ونعتقد أن موني في تقديره ذاك، كان يحاول إقناعنا أن تجارة الرقيق البرتغالية مع بلاد السودان خلال القرنين ٩ و ١٠هـ / ١٥ و ١٦م، هي امتداد لتجارة الرقيق الإسلامية مع المنطقة. والواقع أن هذه الفكرة الملغومة لا تملك أية مصداقية. انظر:

- Mauny. R., "Tableau Géographique"., p. 336 - 343 et 379.

- Abdelaziz A., "Le Maghrib et la commerce transsaharien"., 1983, p. 96 - 101.

(١٧) كانت الحيات والثعابين تشكل تهديداً خطيراً على حياة المجتازين للصحراء. انظر: ابن سعيد، ص ١١٢، ١١٤. ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٥. ليون الإفريقي، ج ٢، ص ١٤٨. وقارن مع كلام الشنقيطي عن أنواع الحيات بشنقيط ومدى خطورتها. «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط»، ص ٥٣٦.

(١٨) كما يذكر الإدريسي (ص ٣٢) فإن قلة شدة الحر هي سبب سفر التجار في فصل الخريف، بيد أن هناك سبباً آخر ذكره ليون الإفريقي (ج ١، ص ٨١) ويتمثل في كون الصحراء خلال فصل الخريف تشهد تساقطات تسمح بظهور مراع، فتستغلها القوافل الصحراوية في ري إبلها.

(١٩) الإدريسي، ص ٣١ - ٣٢. وقارن مع أقوال ابن سعيد عن نيسر، ص ١١٣.

تأحرت[٢٠] [. . .]. ثم وصلنا إلى تاسرهلا [. . .] ومن هنالك يبعث التكشيف إلى إيوا لاتن [. . .]، وربما هلك التكشيف في هذه الصحراء فلا يعلم أهل ايوا لاتن بالقافلة، فيهلك أهلها أو الكثير منهم [بسبب قلة الماء]. وكنا نرحل بعد صلاة العصر ونسري الليل كله وننزل عند الصباح، وتأتي الرجال من مسوفة وبردامة وغيرهم بأحمال الماء للبيع»[٢١،٢٢].

ويذكر ليون الإفريقي عن صحراء صنهاجة، أن الماء بها لا يوجد إلا على مسافة كل مائة ميل أو مئتي ميل، وأنه لا يتوفر إلا في آبار عميقة جدا، وفوق ذلك مالح ومر، لهذه الأسباب، كثيرا ما يموت الناس عطشا في هذه الصحراء من شدة الحر[٢٣]. ويضيف جغرافيّنا عن آبار الطريق المؤدية من سجلماسة إلى تنبكت، أن بعض تلك الآبار المكسوة في داخلها بجلد الإبل أو المبنية بعظامها، قد لا يعثر عليها التجار في غير فصل الشتاء، «لأنه تهب في غير هذا الفصل رياح قبلية تحمل معها من الرمال ما يغطي الآبار، حتى إن من يذهب مؤملاً أن يجد الماء في الأماكن المعتادة لا يعثر للآبار التي غطتها الرمال على رسم ولا أثر ويكون مضطرا لأن يموت عطشا[٢٤].

وحينما نقف على هذه الشهادات ونضعها نصب أعيننا، سوف نتريث كثيرا ، وكثيرا جدا، قبل أن نطلق العنان لاستنتاجات تقديرية حول كمية السلع الواردة والصادرة فيما بين ضفتي الصحراء وعدد العبيد المجلوبين من بلاد السودان، وسنلزم الكثير من الحذر والحيطة، قبل أن نعلن عن إخفاق الإسلام في احتواء الذهنية السودانية، وغير ذلك من الاستنتاجات التقديرية السطحية والمتهافتة.

إن الفرد في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط ، سواء كان تاجرا أو فقيها أو مسافرا عاديا، كان يفكر ألف مرة قبل أن يقرر اجتياز الصحراء، وعندما يتخذ القرار، يتهيأ للسفر طوال عدة أشهر حتى يتسنّى له

(٢٠) ويساير ليون الإفريقي كلام ابن بطوطة ذاك، حيث يقول عن رحلته من ولاتة إلى القاهرة: «كنا تارة نضلّ الطريق إلى مكان الماء بسبب خطأ الدليل [= التكشيف]، فنضطر إلى ادخار الماء لنكتفي منه طوال عشرة أيام باستعمال ما كنا أعددناه لخمسة أيام»، انظر: «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٧.

(٢١) انظر قصة التاجر الذي اشترى بصحراء أزواد قدحاً من الماء بعشرة آلاف مثقال، وعلى الرغم من ذلك مات مع الذي باعه إياه. «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٦.

(٢٢) ابن بطوطة، «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٣ - ٧٧٦.

(٢٣) ليون الإفريقي، «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٩. والميل: (ألفا ذراع عند العرب، وألف خطوة عند الرومان) يساوي نحو ١٫٣٤٠ متراً انظر تنبيه المترجمين في نفس المصدر ج ١، ص ٢٤. وهو خاص بتحقيق بعض المقاييس والمكاييل.

(٢٤) ليون الإفريقي، ج ١، ص ٧٦، وهذه الرياح يمكن أن تغطي مدينة بأكملها، ويمكنها أن تلحق أضراراً بالغة باعتدائها على القوافل (الإدريسي، ص ٣٥، ٤٢). كما يمكنها أن تبخر الماء الذي تستعين به القافلة على الطريق، وحينئذ يضطر أصحاب القافلة إلى نحر بعض جمالهم لاستخراج الماء من بطونها بهدف استهلاكه، وذلك في انتظار العثور على بئر أو يهلك المسافرون عطشاً (ليون، ج ١، ص ٧٦). وقارن مع أقوال ابن بطوطة عن خطورة هذه الرياح، وشياطين الصحراء، «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧.

اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لسفره: شراء الإبل وترويضها على العطش، توفير المال اللازم لقضاء الحاجات الخاصة، ولدليل القافلة، ولشراء الماء في الصحراء، وللظروف الطارئة مثل مهلك الراحلة في الطريق...[٢٥] إلخ.

وعلى الرغم من اتخاذ جميع هذه الاحتياطات الدقيقة، تبقى إمكانية الهلاك في الصحراء في أثناء السفر واردة، وحظوظها قوية، ذلك انه إذا كان دليل القافلة بخبرته وتجربته الطويلتين، مؤهلا لأن يضيع في الصحراء كما أخبرنا ابن بطوطة وأكده ليون الإفريقي، فماذا يمكن أن ينتظر المسافر العادي أو حتى أولئك التجار المعتادين على سلوك الطرق الصحراوية[٢٦]؟!.

لقد آن لنا الآن ان نتحسس الحوافز النفسية العميقة، التي دفعت ابن بطوطة – في أثناء توقّفه بأحد محطات الصحراء – للتعبير عن رغبته في العودة إلى المغرب وهو بعد لم يصل إلى بلاد السودان. ويحدونا إحساس قوي بأنّ رحالتنا حينما عبّر عن رغبته تلك، فلأنه أدرك بعد مجاهدته لجل الطريق الصحراوي، أن لا شيء يمكن أن يغري الإنسان باجتياز الصحراء حتى ولو كان ذهب السودان في انتظاره بالمجان[٢٧].

وليون الإفريقي الذي مر بنفس التجربة بعد قرابة قرن ونصف من رحلة ابن بطولة إلى بلاد السودان، يشارك رحالتنا في إحساسه ذاك، حيث عبّر لنا عن حسرة تدعونا للاعتقاد في أن الرجل كان يتمنّى لو أنه لم يقدم على اجتياز الصحراء[٢٨].

لقد كانت لدى المسافر خلال العصر الوسيط، قناعة عميقة بأن اجتيازه للصحراء، لن يكون بأية حال رحلة سياحية، كما هو الشأن بالنسبة للمسافر من فاس إلى سجلماسة أو قرطبة أو القيروان.

---

(٢٥) انظر كيفية استعداد ابن بطوطة قبل إقدامه على اجتياز الصحراء في طريقه إلى مملكة مالي، «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٢ – ٧٧٣.

(٢٦) من المخاطر التي لا تأتي على ذكرها المصادر الوسيطية، أودية الرمال، حيث يمكن أن يغوص فيها الراحل براحلته، وحينئذ يهلك ما لم ينقذه أحد. انظر الشنقيطي، الوسيط...، ص ٤٢٧. وننبه هنا على أننا لم نلتفت إلى المشاكل البشرية في الطرق الصحراوية مثل اعتداء قطاع الطرق والمرتزقة على القوافل. وقد برز هذا المشكل بشكل خطير بعد القرن (٨هـ / ١٤م). انظر، ليون الإفريقي، ج ١، ص ٧٧ و ج ٢، ص ١١٢.

(٢٧) المحطة الصحراوية المقصودة هي ولاته. انظر: ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٦. وهناك معطيات متعددة سنعرض لها لاحقاً، تحملنا على الاعتقاد حذف أن رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان (مملكة مالي) عام (٧٥٢هـ / ١٣٥٢م)، كانت بأمر من السلطان أبي عنان؛ وإذا علمنا ذلك، وافترضنا صحته، يمكننا أن نتحسس مدى خطورة الصحراء في ذهنية المجتمع آنذاك حينما ترجح كفة خطورتها على كفة هيبة أعظم سلاطين بني مرين.

(٢٨) كانت رحلة ليون الإفريقي إلى بلاد السودان عام (٩١٧هـ / ١٥١١م). والعبارة التي تدلنا على حسرته تلك، جاء فيها: «وإذا أردنا أن نذكر تفاصيل سفرة واحدة [من تلك التي قمنا بها في الصحراء] فلابد أن نكتب مجلداً من مائة صفحة». «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٧.

حقيقة إن إحساسات مرهفة تجاه الصحراء عند شخصيات حضرية مثل ابن بطولة وليون الإفريقي، قد لا نجدها بنفس الحدة عند تجّار الصحراء أو أهل أغمات وسجلماسة وتاهرت أو بصفة عامة عند القبائل البربرية والعربية المتحركة على الضفة الشمالية للصحراء، بيد أن ذلك لا يعني أنهم سيستهينون بمصاعب الصحراء وأهوالها، والتقاليد القديمة التي أرسوها وتواضعوا عليها في اجتيازها، تدلنا على مدى وعيهم بمخاطرها، وعدم استخفافهم بأهوالها(٢٩).

ولا مشاحة إذن، في أن المقبل على السفر إلى بلاد السودان مروراً بالصحراء، لابد من أن تحفزه إغراءات قوية وجذابة جداً، حتى يمكنه أن يقبل الخوض في مثل هذه المغامرة، ويقدم عليها. ولو لم يكن الملح يقايض وزناً بوزن مع الذهب السوداني، ما خاطر تجار بلاد المغرب ومصر بأنفسهم لجلب الذهب السوداني(٣٠).

وكذلك الفقيه المسلم، لا شيء يمكن أن يدفعه لاجتياز الصحراء بهدف نشر الإسلام بين البربر في الصحراء أو السودانيين الذين وراءهم، إلا زهده في الحياة الدنيا. على أن الإسلام لا يطلب من المسلم أن يعرض نفسه للهلاك وضياع النفس، لذلك نجد قلة من الفقهاء والدعاة المسلمين من تجشّموا مصاعب الصحراء وخاطروا بأنفسهم ابتغاء مرضاة الله. وحينما رفض طلبة أبي عمران الفاسي الذهاب مع يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الصحراء إشفاقاً على أنفسهم من دخولها، فعلينا أن نقدر الموقف في إطار المعطيات التي طرحناها، حتى لا يزل لساننا باتّهام أولئك الطلبة في دينهم(٣١). ثم إن موقفهم ذاك، لا يمثل حالة استثنائية، بل قاعدة عامة ومتواضع عليها لدى أهل بلاد المغرب وغيره من مناطق الإسلام. ولنتأكد من هذه الحالة، يكفي أن نستعرض الشهادات المصدرية لنتبين كم لدينا قبل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) من فقيه - في مستوى عبدالله بن ياسين أو الإمام الحضرمي أو أبي الحسن النحوي - تحدّى عواصف الصحراء وشظف عيشها؟ سوف نأتي على تحصيل الحصيلة عند نهاية هذا البحث، ولا ريب في أن القارئ قد بدأ يستشعر ملامح النتيجة منذ أن علم بأن شخصيتين فقط من أصحاب مصادرنا فيما بين القرن الثاني ومطلع العاشر الهجري، تمكنا من السفر إلى بلاد السودان(٣٢).

---

(٢٩) بعد القرن الرابع الهجري (١٠م) تتوفر لدينا معلومات على غاية الأهمية حول النظام الذي يحكم المواصلات القافلية فيما بين ضفتي الصحراء. بيد أن ابن حوقل في إحدى إشاراته العرضية، يقدم لنا رواية تفيدنا بأنه كانت هناك تقاليد قديمة تحكم نظام القوافل، تعود لفترة ما قبل القرن (٢هـ / ٨م). انظر: «صورة الأرض»، ص ٩٦. وتجد في المصدر نفسه (ص ٦٥ و ١٤٣) توضيح ابن حوقل لأسباب اندثار الطريق الصحراوي بين مصر وغانة خلال القرن (٤هـ / ١٠م).

(٣٠) البكري، ص ١٧٤. ابن خلدون، «مقدمة العبر»، ص ٧٠٦ - ٧٠٧.

(٣١) انظر تفصيل القضية في الفصل الثالث من الباب الأول.

(٣٢) نقصد ابن بطوطة وليون الإفريقي، ويمكن أن نضيف إليهما الفقيه المغيلي الذي كانت له تقلبات في بلاد السودان عند مطلع القرن ١٦م. والمغيلي لم يخلف لنا كتابة تاريخية حول بلاد السودان وإنما فقط فتاوى تهم أهل المنطقة.

لا غرو، والحالة هذه، في أن تصبح الصحراء عند أهل بلاد المغرب حكاماً ورعية، مجالاً للنفي السياسي والاجتماعي[٣٣]. وقد لا نتنكب الصواب إذا قلنا إن نظرة المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط إزاء الصحراء، كانت تماثل نظرته وتصوره عن بحر الظلمات (المحيط الأطلسي)، وهي نظرة تهيب وخوف[٣٤].

وخلاصة القول، نعتقد أن تناول موضوع العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان، تفرض علينا أن نقيم اعتباراً كبيراً، وكبيراً جداً للصحراء، سواء كمعطى جغرافي أو كمعطى ثقافي في ذهنية المجتمع الوسيطي.

ونرى أن كل محاولة لا تراعي أو لا تلتفت إلى هذا الاعتبار، وتستهين بالحجم التاريخي للصحراء، فإنها لن تتمكن من استكناه تاريخ بلاد السودان وعلاقته ببلاد المغرب، وسوف تضيع وراء إغراءات النظريات الاقتصادية والتحليلات النظرية السطحية. وبتوجهها هذا، فإنها لا تفعل أكثر من تغطية فقر حسها التاريخي وضحالته.

– مدلول مصطلح «الصحراء» لدى أصحاب مصادرنا:

كما رأينا، فإن نصوص الجغرافيين والرحالة، تدلنا على معرفتهم بالصحراء ومعطياتها الواقعية. لكن ماذا عن أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية من مؤرخين وأدباء وأصحاب تراجم ومعجمات... إلخ؟

إذا غضضنا الطرف عن ابن خلدون المؤرخ الموسوعي، الذي اطلع على الأدب الجغرافي العربي (البكري، الإدريسي، ابن سعيد... إلخ) وكانت له تقلبات بين القبائل القريبة من الصحراء، فإن اسماء مثل ابن عذاري وعبدالواحد المراكشي وابن أبي زرع والحميري والمالكي والتادلي وغيرهم، كانت تقتصد كثيراً في إشاراتها للصحراء أو الأحداث التي مجالها الصحراء.

ونرى أن ضعف معرفتهم بمعطياتها الجغرافية والبشرية، شكل السبب الأساسي في اقتصادهم ذاك. إذن، ما هي شحنة مصطلح «الصحراء» في كتاباتهم؟ أو ما هي دلالته؟

نسجل بدءاً، أن معالجة مثل هذه القضايا السيميولوجية، تتطلب تأهيلاً ناضجاً في علم اللسانيات.

---

(٣٣) ابن عذاري: «البيان المغرب»، ج ١، ص ٢٥٨. وقسم الموحدين، ص ١٣٠ ابن خلدون، ج ٥، ص ٤٧، ١٠٩ – ١١٠.

(٣٤) ابن سعيد: ص ٩٠. ابن خلدون، ج ٦، ص ١٩٤ – ١٩٥.

وإذ نغامر في هذا المجال، فإنما لإثارة الانتباه ولفت الأنظار إلى المساعدة القيمة والهامة، التي يمكن أن يقدمها لنا علم السيميولوجيا (SEMIOLOGIE) في دراسة ومعالجة النصوص التاريخية.

وإذا جاز لنا أن نطرح مقاربة أولية للسؤال، يمكننا القول إن مصطلح «الصحراء» كان يأخذ عند أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية، دلالة أدبية رمزية (= النفي) أكثر منها جغرافية واقعية. بمعنى آخر أنهم كانوا يدركون خطورة الصحراء من خلال اعتبارها مجالاً للنفي، وليس من خلال اعتبار ظواهرها الطبيعية والمناخية التي يجهلون عنها الشيء الكثير[٣٥].

٢. بلاد السودان:

إن المتمرس بالمادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان[٣٦]، سيلاحظ الأهمية البالغة والمكانة الرفعية التي تحتلها نصوص الجغرافيين في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. بموازاة مع ذلك، سيسجل فقر المعلومات التي تطرحها المصنفات ذات الصبغة الأدبية بما فيها التاريخية، مقارنة مع المعلومات التي تحتويها المصنفات الجغرافية.

وإذا أشحنا النظر عن ابن بطوطة وليون الإفريقي اللذين كانت لكل منهما رحلة إلى بلاد السودان، يمكننا القول إن مصدر معلومات الفئتين معاً (الجغرافيين وأهل الأدب)، يتمثل في الرواية الشفوية وكتابات مدونة سابقة عليهما منها ما هو مندثر الآن. بمعنى آخر إن أحداً من أصحاب مصادرنا سواء كان جغرافياً أو أدبياً بمفهوم العصر الوسيط. لم يسافر لبلاد السودان ليسجل لنا معايناته وملاحظاته الشخصية.

هكذا، فإننا حينما نتناول نصوص الجغرافيين: البكري، الإدريسي، ابن سعيد[٣٧]، نلاحظ أن طبيعة

---

(٣٥) انظر - مثلاً - ابن عذاري في كلامه عن زعيم الحركة المرابطية (ج ٤، ص ٧ - ١١)، حيث نجده يشير إلى بعض المناطق المغربية التي مر منها عبدالله بن ياسين إبان عودته من الأندلس، وهذه المناطق مثل تامسنا يعرفها ابن عذاري. ولأن مؤرخنا يجهل الشيء الكثير عن الصحراء، نجده ينتقل فجأة بزعيم المرابطين إلى أعماق الصحراء بين ظهراني جدالة، دون طرح أي معطى من المعطيات الجغرافية للمجال الذي انتقل بنا إليه. أما ابن أبي زرع، كما سنرى لاحقاً، فلم يكن يهمه المكان كثيراً في تأطير الواقعة التاريخية.

(٣٦) كما قلنا سابقاً، فسنكتفي بمعالجة المادة الإخبارية التي يقدمها لنا أصحاب مصادرنا المنتمين للغرب الإسلامي. وتجدر الإشارة أننا سنعتمد نفس التقسيم السابق.

- الفئة الأولى: تضم أصحاب المصنفات الجغرافية وكتابات الرحالة.

-الفئة الثانية: تضم أصحاب المصنفات ذات الصبغة الأدبية: تاريخ، أدب، تراجم، معاجم... إلخ.

(٣٧) نستثني الجغرافي الزهري، حيث يظهر أن كفاءاته في علم الجغرافيا تبدو ضعيفة جداً مقارنة مع الأسماء التي ذكرنا. فهو مثل الحميري بالنسبة للفئة الثانية.

عملهم تفرض عليهم التعامل مع مفهوم «المكان» باعتباره معطى مجرداً (تقسيم الأرض إلى الأقاليم)، أو معطى جغرافيا (رصد مواقع بلاد السودان ومدنها ومسالكها) . وفي خضم ذلك يستوقفهم عملهم لإعطاء بعض التوضيحات حول القبائل السودانية التي تشغل المجال المقصود، فيشيرون عرضاً إلى بعض تقاليدها ونظمها السياسية والاجتماعية، وغير ذلك من المعلومات المختلفة والمتنوعة . والقراءة التي تتأدى لنا عن معلوماتهم الجغرافية والتاريخية العارضة، تكون واضحة - بالنسبة لعصرها - وفي أسوأ الأحوال لا يكتنفها غموض بالثقل الذي نلاحظه عند الفئة الثانية . لهذا السبب، نجد شهادات الجغرافيين عن بلاد السودان تجول وتصول وَحْدَها ضمن الدراسات التاريخية، خاصة منها المهتمة بفترة ما قبل القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) .

في المقابل، نجد شهادات الفئة الثانية بما فيها المصنفات التاريخية، عاجزة عن مسايرة شهادات الجغرافيين أو مناقشتها . هذا مع العلم أن الفئتين معاً، توفرت لديهما الحظوظ نفسها تقريباً لاستقبال المعلومات حول بلاد السودان . ومن فضل القول هنا، أن نؤكد أهمية شهادات البكري والإدريسي وابن سعيد عن غانة وتكرور وملل[٣٨] .

ونرى أن الامتياز الذي حققه أصحاب المصنفات الجغرافية، يعود أساساً إلى قدرتهم على تمثل مفهوم «المكان» كمعطى مجرد ثم كمعطى واقعي . لذلك تيسرت لديهم إمكانية التصرف في المعلومات التي حصلوها عن بلاد السودان، وتأتي لهم - بالتالي - القدرة على الكلام حول المنطقة بحرية .

ننتقل الآن إلى شهادات الفئة الثانية، ونختار منها على الخصوص أسماء المؤرخين وأصحاب التراجم : ابن عذاري، عبدالواحد المراكشي، ابن أبي زرع، ابن خلدون، المالكي، التادلي . وحينما نتناول شهادات هؤلاء ونستعرض نصوصهم، نجد أن استهلاك جلهم لمفهوم «بلاد السودان» يكاد لا يتجاوز الدلالة الاصطلاحية اللغوية .

نبدأ بالمؤرخ ابن خلدون الذي تميز عنهم جميعاً . وكما نعلم، فالمعنيون بالدراسات الخلدونية يشهدون بعبقرية هذه الشخصية، ونحن لا نملك إلا تزكية شهاداتهم . ذلك أن صاحب «العبر» حسبما يظهر لنا، قد استشعر بحسه التاريخي المعهود المُشْكِل الذي يطرحه مفهوم المكان في الكتابة التاريخية .

وإحساسه الحدسي بهذا المشكل، هو الذي يفسر لنا اختزاله لتاريخ مملكة غانة في بضعة أسطر، وهو

---

(٣٨) سوف نأتي لاحقاً على استغلال شهادات أصحاب مصادرنا، التي نقصدها في هذا الفصل وتوثيقها، على هذا الأساس، لم نر داعياً لإثقال الهوامش هنا بالإحالات التوثيقية إلا في الحالات التي نراها ضرورية.

الذي جعله شديد الحرص على عدم التورط في الكلام عن مالي. وتناول ابن خلدون لأحداث بلاد السودان بوتيرة متسارعة، يعطينا إحساساً قوياً بأنه كان يكتب ما يُملى عليه، أي دون التصرف في معلومات مصادره شكلاً ومضموناً[٣٩]. ولا شك في أنه قصد ذلك حتى لا يورط نفسه، ونحس منه هذه الرغبة بشكل واضح، خاصة في أثناء استعراضه لتاريخ إمبراطورية مالي. وغني عن التذكير هنا، أنه في كلامه كله عن مالي، كان المكان غائباً إلى حد كبير جداً (لا حديث عن المدن أو المواقع أو الحدود).

على أن الإحساس الحدسي لمؤرخنا ابن خلدون بهذا المشكل، وما ترتب عن ذلك من اتخاذه لبعض الاحتياطات، لم يسعفه في تجاوزه بسهولة أو دون سقطات. هكذا، نجده يخلط ما بين تاد مكة (السوق) وتاكدا، هذا مع العلم أنه يعرف المدينتين معاً. بموازاة مع ذلك، نجده يوطن «التكرور» - مثل المشارقة - شرق مدينة كوكو، أي في السودان الأوسط، وبذلك جعل المنطقة - حسب يوسف كيوك - بعيدة عن موطنها الأصلي بأكثر من ١٠٠٠ كلم[٤٠].

وهذا التوطين كما رأينا سابقاً مشرقي، وسنتفهم خطأ ابن خلدون عندما نعلم أنه كتبه إبان إقامته بمصر، مما يعني أنه استهلك مفهوم «التكرور» متأثراً بنظرة المشارقة[٤١]. لكننا عندما نعود لمقدمة «العبر» التي كتبها في قرية ابن سلامة قبل هجرته للديار المصرية، سوف نجده يشير إلى مدينة تكرور بتوطينها الأصلي، الذي وضعه البكري أول الأمر. أكثر من ذلك نجد ابن خلدون في نص آخر ينقل فيه عن ابن سعيد، يوطن «التكرور» في موقعها الصحيح، أي بمفهوم أهل الغرب الإسلامي (= بلاد السودان)[٤٢].

والإشارتان الأخيرتان لم يلتفت إليهما يوسف كيوك، وقد يكون ذلك سهواً، لذلك لم يتمكن من استغلالهما في تقييم خطأ ابن خلدون بخصوص توطينه للتكرور مهما يكن من هذا الأمر، فإن الخلاصة التي تتادى لنا بهذا الشأن، هي أن صاحب «العبر» كان يعرف الدلالة المغربية والمشرقية لمفهوم «التكرور»، وقد وظفهما معاً، لكن دون إعمال فكره في القضية.

---

(٣٩) نذكر هنا مرة أخرى أن جل المعلومات التاريخية التي كتبها ابن خلدون عن بلاد السودان، أخذها من أفواه الرجال، أي أنه اعتمد على الرواية الشفوية، لذلك قلنا إنه كان يكتب ما يُملى عليه.

(40) CUOQ J., "Recueil"..., p. 5.

(٤١) نعتقد أن خطأ توطين المشارقة لمنطقة «التكرور» يعود أساساً إلى ضعف علاقات مصر ببلاد السودان، وتجدر الإشارة هنا أن العلاقات بينهما قد انقطعت في خلال القرن (٤هـ / ١٠م)، نتيجة اندثار الطريق الصحراوي الذي كان يربط مصر بغانة (ابن حوقل: «صورة الأرض»، ص ٦٥ و ١٤٣). ثم انفتحت هذه الطريق في خلال القرن (٨هـ / ١٤م)، وهي الطريق نفسها التي أخذها ليون الأفريقي في بداية القرن (١٠هـ / ١٦م) «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٧). ولأن علاقات مصر استمرت مع مملكة كانم بونو - التي توجد في السودان الأوسط - ولم تنقطع، فقد اعتقد أهل مصر أن كل السودانيين الذين يمرون بهم في طريقهم إلى الحجاز برسم الحج، هم من تلك المنطقة.

(٤٢) ابن خلدون، «مقدمة العبر»، ص ٩٣، والمجلد ٦، ص ٤١٢.

ما الذي جعل ابن خلدون مضطرباً بهذا الشكل، غير قادر على التنسيق بين «التكرور» كمعطى جغرافي و «التكرور» كمعطى بشري. هل هو إهمال أو سهو من مؤرخنا، أم عجز عن استيعاب مفهوم بلاد التكرور أو بلاد السودان كمعطى جغرافي - مكاني وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية؟

إن القدرة الخارقة التي برهن عليها في التنسيق بين الأفكار السابقة واللاحقة، خاصة في مقدمة العبر، تجعلنا نستبعد مسألة الإهمال أو السهو. وفضلاً عن ذلك فإن عبقرية ابن خلدون يمكن أن ننتظر منها بعض الأخطاء العادية(٤٣)، لكنها لا يمكن أن تنحدر إلى درجة يمكن معها الخلط بين «سلي» القريبة من نيل السودان (نهر السنغال) وسلا الموجودة عند مصب أبي رقراق، مثلما فعل الحميري(٤٤).

لهذه الأسباب نرى أن مشكلته كانت تكمن في عجزه عن استيعاب مفهوم بلاد السودان «كمعطى جغرافي - مكاني» وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية، أي معرفة الأجناس القائمة فوق هذا المجال: تقاليدها، ودياناتها، ونظمها السياسية والاجتماعية التي تحكمها.

وعلينا أن نتساءل هنا، لماذا كان ابن خلدون يحاول إقناعنا بأهمية إمبراطورية مالي كوحدة سياسية في بلاد السودان، وفي الوقت نفسه لم يحاول تعريفنا بعاصمتها أو ببعض مدنها الهامة مثل كوكو وتنبكت وجني؟

لا نحاول بهذا السؤال أن نحمل مؤرخنا أكثر من طاقته، أو نجعله يشارك هموم المختصين في الدراسات الإفريقيا إزاء هذه القضايا، ولكننا نحاول من خلاله أن نفهم ونتفهم العقلية والظرفية اللتين تحكمتا في إنتاج الشهادات المصدرية العربية. وفضلاً عن ما تقدَّم، فإنه حتى لو ضغطنا على ابن خلدون بذلك النوع من الأسئلة، فإن محاولة مقاربتها بناءً على شهاداته والشهادات المعاصرة له، سوف يزكي اتفاق الجميع حول عبقرية مؤرخنا، وقدرته على المغامرة المعرفية بأقل السقطات.

وسنتبين أهمية نصوص ابن خلدون عن بلاد السودان بوضوح، عندما يتأكد لنا أن بلاد المغرب كانت لها صلات وثيقة ببلاد السودان، ومع ذلك نجد مثقفي الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، لا يمدوننا بمعلومات توازي من حيث القيمة والأصالة ما قدمه صاحب العبر. ولا يعزب عن البال هنا، أن إمكانية حصولهم على المعلومات حول المنطقة، كانت متكافئة، أو على أقل تقدير، لم تكن الحظوظ متفاوتة

(٤٣) مثل اعتقاده في أن بداية الحركة المرابطية كانت عام ٤٤٠هـ وليس ٤٣٠هـ. انظر توضيحنا للأسباب التي دفعته إلى هذا الاعتقاد الخاطئ، ص ١٤٩، هامش: ٥١.

(٤٤) الحميري، «الروض المعطار في أخبار الأقطار»، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥م [حققه إحسان عباس]. انظر مادة سلا، ص ٣١٩.

كثيراً. ولتحسس الأبعاد العميقة لهذه الحالة، تبقى مسألة مقارنة إنتاجه بإنتاج غيره، أفضل وسيلة تقربنا من هدفنا.

هكذا، نجد أن عبدالواحد المراكشي لا ينبس بأية كلمة عن بلاد السوادن، وكأني به يأخذ بالقول المأثور: «سلم تسلم والسلام»[٤٥]. وابن عذاري اصطدم مع «السودان» في كلامه عن بعض الهدايا الصادرة منهم إلى بعض حكام بلاد المغرب، كما اصطدام معهم في حديثه عن بداية الحركة المرابطية. غير أن عجزه عن التعريف بهم، وعدم قدرته على تحديد موقعهم، جعله شديد التهيب والحرص في استعمال مصطلح «السودان» الشيء الذي يدلنا على أنه لم يكن يرغب في المغامرة المعرفية مثل ابن خلدون.

أما ابن أبي زرع، فإنه وظف كلمتي «السودان» و «بلاد السودان» بجرأة تحملنا على الاعتقاد بأنه يعرف كل شيء عن دلالة المفهومين. لكننا كما سنرى لاحقاً، فقد كان توظيفه للاصطلاحين يكاد يكون فارغاً من أي محتوى تاريخي أو جغرافي. أكيد أنه كان يعرف أو بالأحرى يسمع بوجود الذهب في بلاد السودان، ونكاد نجزم بأن هذه المعلومة، كانت الوحيدة من بين معلوماته الصحيحة، التي أطرت ذهنه حين توظيفه لذينك المصطلحين. فلا غرابة إذن، أن يسود الغموض والضبابية في كلامه عن «جبل الذهب»[٤٦] الواقع في بلاد السودان، بحيث لا نتبين في تعبيراته ما يحيلنا على أنه يعرف مقاصد كلامه.

والشيء نفسه يمكننا ملاحظته في أثناء تناول روايات أصحاب المعاجم والتراجم، فالحميري كما ألمعنا سابقاً، كان عاجزاً عن التمييز بين «سلا» المغربية «وسلي»[٤٧] السودانية. أما المالكي والتدالي وهما من أصحاب التراجم، فقد وظفا مصطلح «بلاد السودان»، بيد أن معرفتهما بدلالة الاصطلاح لا تتجاوز المستوى اللغوي، كأن نقول العجم تمييزاً لهم عن العرب، دون أن ندرك ونحدد موقعهم الجغرافي وتاريخهم إلخ. وتوظيف ابن أبي زرع لمصطلحي «السودان» و «بلاد السودان» يسير في نفس الاتجاه.

هل يمكننا أن نرى في هذا الواقع نوعاً من الإهمال من قبل مثقفي الغرب الإسلامي إزاء بلاد السودان، أم أنه قصور في بنية ثقافتهم وعجزهم عن الانفتاح حول العالم المحيط بهم، ثم إلى أي مدى يعكسون في اهتمامهم ببلاد السودان، نظرة مجتمعهم؟

---

(٤٥) عبدالواحد المراكشي، «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، ١٩٧٨م. والإشارة الوحيدة عنده، وردت في إطار كلامه عن معادن الأندلس. ذلك أنه حينما أراد الكلام عن ذهب الأندلس قال: «فأما الذهب فمسوق إليها من بلاد السودان» ص ٥١١.

(٤٦) «روض القرطاس»، ص ١٣٦. انظر وقارن مع محاولة كل من الإدريسي وابن سعيد للتعريف بـ «جبل الذهب»، «نزهة المشتاق»، ص ١٦. «كتاب الجغرافيا»، ص ٢٨ - ٢٩.

(٤٧) راجع إحالتنا في هامش ٤٤، وانظر في مقدمة التحقيق، تقييم إحسان عباس لمؤلف الحميري، خاصة الصفحة التي تحمل حرف ص.

نعتقد أن توجيه الاهتمام إلى مثل هذه القضايا، له فائدة قصوى في قراءة الشهادات المصدرية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط وفي فهمها أيضاً، ومما لا شك فيه أن مثل هذا التوجه سيجنبنا بطريقة تلقائية، تلك السقطات الذاتية التي تدفع الباحث لتصيد الفرص، بقصد محاكمة أصحاب مصادرنا على ضوء مكتسبات عصرنا الأخلاقية والثقافية[٤٨].

والأسئلة التي طرحناها تتطلب بحثاً مستقلاً ومستفيضاً. لذا، سنكتفي منه بمقاربة أولية تقف بنا عند الملاحظات التالية:

الأولى: إن القدرة على تمثل مفهوم «المكان» كمعطى واقعي (جغرافي) لها أهمية قصوى في فهم ذلك التباين بين خصوبة معلومات الجغرافيين وفقر معلومات المصادر ذات الصبغة الأدبية.

ولا يغرب عن البال هنا، أن البكري والإدريسي وابن سعيد مثل ابن عذاري وابن أبي زرع وابن خلدون، لم يسافر أحد منهم إلى بلاد السودان، بيد أن قدرة الجغرافيين كانت أقوى من حيث التحكم والتصرف في المعلومات التي كانت بين أيديهم حول المنطقة. وهذه الميزة لا نجدها حتى عند المؤرخين لأن طبيعة عملهم لا تجعلهم – مثل الجغرافيين – يصطدمون بوعي أو بغير وعي منهم، بمفهوم «المكان».

وعلى ضوء هذه الملاحظة، يمكننا إقامة مقارنة بين نصوص ابن بطوطة ونصوص ليون الإفريقي عن بلاد السودان. وكما نعلم، فكلاهما زار المنطقة ووقف بأم عينه على الوقائع التي دونها، غير أن شهادات الثاني ومعلوماته كانت أكثر خصوبة ودقة من معلومات الأول. ويكفي أن نشير إلى أن ابن بطوطة أقام في عاصمة إمبراطورية مالي عدة أشهر، ومع ذلك لم يحاول أن يعرفنا بها أو يطرح بعض «المؤشرات» الدالة على موقعها. فقد كان كلامه عنها خافتاً وذاتياً، في حين كان بإمكانه أن يمدنا بأضعاف المعلومات التي أتى بها، لو كان له إلمام – مثل ليون الإفريقي – بالأدب الجغرافي ومقوماته. ذلك أن علم الجغرافيا كان يتيح لصاحبه فرصة إقامة مساحة بينه وبين الموضوع، فيأتي كلامه بعيداً عن النزعة الذاتية قريباً إلى الموضوعية[٤٩]. وهذا العامل يسمح لصاحب الشهادة بإقامة تواصل واضح ومفهوم إلى حد كبير مع موضوعه.

---

(٤٨) راجع ما قلناه في صفحة: ١٦ هامش ١٠. ونضيف هنا أن يوسف كيوك طالب ابن بطوطة بضرورة التمييز بين مفهوم «الدين» ومفهوم «الثقافة». انظر:

- Cuoq J., "Histoire de l'Islamisation".., p. 121.

(٤٩) يقول ليون الإفريقي: «ولا يخفى عليّ ما يصيبني من خجل عندما اعترف وأكشف عيوب الأفارقة [...] لكن عذري عند الجميع هو ما اضطلع به من دور المؤرخ الذي يلزمه قول الحق الواقع دون أي اعتبار، ولا إرضاء رغبات أي كان». انظر: «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٨٩.

الثانية – أن مصداقية الخبر عند الجغرافيين، لا تستند إلى الاعتبارات نفسها التي يأخذ بها أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية. فالأوائل يمكنهم أن يعتمدوا بدون تحرج على شهادة تاجر كان قد ارتاد بلاد السودان(٥٠)، غير أن أهل الفئة الثانية لن يكتفوا بذلك، ولا شك في أنهم سيحترزون كثيراً من أقوال ذلك التاجر ما لم يكن من أهل الورع والتقوى. في هذا الإطار يمكننا أن نفهم لماذا لم يلتجئ ابن عذاري وابن أبي زرع وابن خلدون إلى تجار تلمسان وسجلماسة وفاس وغيرها من المراكز التجارية الوثيقة الصلة ببلاد السودان، لتحقيق معلوماتهم عن المنطقة.

إن الخبر أو الرواية بالنسبة لأهل الفئة الثانية، تكتسب مصداقيتها من خلال صفات وأخلاق صاحبها وليس من خلال موضوعيتها. فلا غرابة إذن، في أن نجد ابن خلدون لا يعطي أهمية لأقوال ابن سعيد فيما يخص توطين «التكرور»، حيث ينقلها ويذكرها منسوبة لصاحبها بصراحة حتى يخلص ذمته، وفي نفس الوقت يتبنى الرأي الخاطئ الرائج في مصر دون أن ينسبه لأحد، ربما لأنه سمعه من أحد فقهاء النيل المصري. والمثال الثاني يتجلى في تعلق ابن خلدون بأقوال فقيه أهل غانة، حيث يحيلنا عليه كلما أراد أن يوثق قضية ما بصرامة(٥١).

إن هذا المنهج الصارم عند أهل الفئة الثانية، وهو وثيق الصلة بعلم الإسناد عند أهل الحديث، قد وفر لنا بعض المعلومات التي يمكن أن نطمئن إليها، لكنه حرمنا من الشيء الكثير عن بلاد السودان.

ويترتب عن هذه الملاحظة، أن دراسة مسألة مدى ارتباط بلاد المغرب ببلاد السودان خلال العصر الوسيط، لا تجد تعبيرها الواضح في كتابات مثقفي المجتمع. ويرجع ذلك كما تبين لنا، إلى مشاكل منهجية مثل حرصهم على الأمانة في تبليغ الخبر، وضعف معرفتهم بالأدب الجغرافي ومقوماته، وغير ذلك من المشاكل التي يمكن أن يقف عليها البحث الدقيق بهذا الشأن.

على أن هذه المشاكل المنهجية لا تفسر لنا كل شيء، إذ هناك من برهن على عدم اهتمامه نهائياً بأخبار بلاد السودان، مثل ابن مرزوق الذي كان يعمل في البلاط المريني. ووظيفة صاحبنا كانت تسمح له بتصيد بعض الأخبار عن المنطقة وأهلها، وذلك من خلال استجواب أعضاء السفارات الذين أرسلهم ملوك مالي إلى البلاط المريني أو الاستفسار منهم. غير أن ابن مرزوق لم يكلف نفسه مثل هذا العناء،

(٥٠) انظر نصاً واضحاً عن القضية أورده ليون الإفريقي. «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٣٣.

(٥١) لقد أثار غير واحد من الباحثين قضية شك ابن خلدون في روايات ابن بطوطة. ونعتقد أن المسألة لها علاقة وطيدة بتطور ثقافة ابن خلدون وتدرجها في الانفتاح على العالم. ولو قدر لصاحب العبر أن يعيد النظر في موقفه المتشكك بعد هجرته إلى مصر، التي أتاحت له فرصة التعرف على حضارات الشرق الأقصى، لتخلى عن شكه ذاك، الذي عبر عنه في «مقدمة العبر»، أي قبل انتقاله لمصر. انظر: الحسن الشاهدي: «أدب الرحلة»، ص ٢٧٧.

والظاهر أنه لم يهتم بالأمر بتاتاً. أكثر من ذلك، نجده غير راغب في تفصيل الكلام عن الهدية التي أرسلها السلطان أبو عنان إلى أحد ملوك مالي، حيث أحالنا على هدية السلطان المريني إلى أحد ملوك مصر – وكان قد تحدث عنها بالتفصيل –، ثم طلب منا عقد مقارنة بين الهديتين. هذا مع العلم أن الهدية المرسلة إلى ملك مالي، كانت على حد تعبير ابن مرزوق نفسه، أكثر أهمية من حيث القيمة من تلك التي أحالنا عليها لعقد المقارنة(٥٢).

ونحن نستحضر ابن مرزوق، يمكننا أن نضيف إليه ابن جُزَيّ الذي دون رحلة ابن بطوطة، والذي كان – أيضاً – يعمل في جهاز الدولة المرينية. والواقع أن القارئ لرحلة ابن بطوطة لا بد من أن ترتسم أمامه علامات استفهام كبيرة، حينما يلاحظ تبرم ابن جزي من التعليق على روايات ابن بطوطة حول بلاد السودان. هذا مع العلم أن مكانته في البلاط كانت تقدره بسهولة على اقتناص الكثير من المعلومات التوضيحية، من ابن بطوطة نفسه ومن بعض رجال الدولة المرينية مثل الفقيه أبي القاسم بن رضوان صاحب العلامة، الذي كان له اتصال مباشر بأعضاء إحدى السفارات المالية(٥٣).

٢. المجتمع السوداني قبل تعرفه على الإسلام:

كيف كان المجتمع السوداني قبل تعرفه على الإسلام؟ سؤال لا تطرحه الدراسات التاريخية لأسباب منهجية وموضوعية، بيد أن بعض المؤرخين حاولوا الإجابة عن السؤال خاصة في جانبه المتعلق بالحالة العقائدية لكن دون طرح السؤال صراحة. هكذا أخذوا يتحدثون عن المعتقدات السودانية القديمة – (الأرواحية)(٥٤) ويلوحون بوصول اليهودية أو المسيحية إلى بلاد السودان قبل وصول الإسلام للمنطقة.

وهؤلاء المؤرخون يتناولون القضية، دون مناقشتها من الوجهة التاريخية، لأنهم يدركون جيداً،

(٥٢) ابن مرزوق: «المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن»، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص ٤٥٤ [دراسة وتحقيق: ماريا خيسوس بيغرا]. وقد يقال أن «المسند» قد ألف في أغراض لا تسمح لابن مرزوق بالحديث عن السودان أو غير ذلك، لكن الباب ٥١ الذي خصصه للكلام عن هدايا أبي الحسن كان يسمح بهذه الالتفاتة منه. ولست أدري ما إذا كان السلطان أبو فارس قد أشفق على ابن مرزوق ورد له ثروته وجاهه في البلاط المريني، هل كان ابن مرزوق سيرحم المختصين في تاريخ بلاد السودان، ويمدهم ببعض المعلومات عن المنطقة؟!

(٥٣) لابن جزي ٤٤ تعليقاً على رحلة ابن بطوطة المسماة «تحفة النظار»، غير أنه لا يخص القسم المفرد لبلاد السودان إلا بتعليقين انظرهما في ج ٢، ص ٨٢٧. ورقمهما على التوالي ٤٢ و ٤٣. وعن الإشكال الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان، وموقفنا من القضية، ينظر الفصل الثالث من الباب الثاني. وحينئذ سنتفهم نوعاً ما خلفيات تبرّم ابن جُزَي.

(٥٤) الأرواحية، مصطلح حديث مبتدع، يستعمل حالياً للدلالة على المعتقدات السودانية الوثنية القديمة. وهو ترجمة للكلمة الفرنسية أو الاصطلاح الفرنسي: (Animisme) أو (Fetichisme) . انظر عن التطور التاريخي للاصطلاح الأخير ومعناه:
- Monteil. V, “L'Islam Noir”, ed. du Seuil, 3e ed, Paris 1980, p. 39.

ويعرفون مسبقاً، أن لا شيء يمكن أن يدعم أقوالهم وادعاءاتهم. فيكتفون بالتلويح والإشارة إلى وصول تينك الديانتين إلى المنطقة على أمل إقناع القارئ الإفريقي خاصة، بأن (أجداده) المجتمع السوداني قد تعرف منذ عهوده الأولى على اليهودية والمسيحية قبل تعرفه على الإسلام. وأنه إذا كان الإسلام قد انتشر في بلاد السودان خلال العصر الوسيط بفضل قوة الحضارة الإسلامية وازدهارها إذّاك، فإن المسيحية عليها أن تنبعث من جديد مع سيطرة الحضارة الأوروبية المتنامية منذ عصر النهضة.

وأن ترسل الكنيسة المسيحية بعد القرن XVIII مبشرين لإقناع أهل إفريقيا بأن أجدادهم كانوا يعتنقون المسيحية منذ أكثر من الف عام، سيكون له - بدون شك - أثر بالغ في تسهيل مهمة الكنيسة ومبشريها[٥٥].

معطى القول، إن تأكيد وصول أي معتقد كان لأية منطقة كانت، يبقى من الوجهة التاريخية شيئاً ثانوياً وغير ذي أهمية قصوى ما لم نبرز كيفية استقبال المجتمع وتفاعله مع تلك المعتقدات ومدى تأثيرها في حياته بأبعادها المختلفة[٥٦].

إن المصادر العربية لا تكاد تجيبنا على السؤال - الأول - الذي طرحناه. وأن يتمكن الباحث من اختزال المعلومات المتوفرة عن تاريخ المجتمع السوداني قبل القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) في جدول فوق صفحة واحدة - كما سنرى - يحيلنا على حدة عمق المشكل.

أكثر من ذلك فإن الشهادات المصدرية المدونة، لا تسمح لنا بتوظيف مفهوم «المجتمع السوداني» لأننا لا نعرف ماهيته قبل القرن المذكور، إلا على سبيل التخيل والمقارنة مع مجتمعات أخرى. فقلة المعلومات التي توفرها لنا المصادر وفقرها، لا تدلنا على وحدة مجتمعية بأبعادها المختلفة، وإنما فقط على بعض العادات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لا غير. الشيء الذي لا يؤهلنا للحديث عن مجتمع سوداني مثلما نتحدث عن المجتمع العباسي أو الكارولانجي.

على هذا الأساس، فإن استعمال الدراسات والأبحاث التاريخية لمفهوم «المجتمع السوداني»، لا يدلنا على محتوى تاريخي معين، بقدر ما يحيلنا على الدلالة النظرية لمفهوم «المجتمع» في علم الاجتماع (السوسيولوجيا).

---

(٥٥) هذا التوجه نجده عند المؤرخين الأوروبيين من م. دولافوس إلى الأب كيوك.

- Cuoq. J, "Histoire de 1' Islamisation"., P. IX - X.

(٥٦) انظر مضمون الإحالة في الهامش السابق، ولاحظ الطريقة الذكية التي أثار بها يوسف كيوك قضية المسيحية ببلاد السودان، وكيف تخلص منها بأسئلة سلبية حول الإسلام بالمنطقة.

أمام هذا الواقع المجحف بالنسبة للباحثين، لم يجد بعض المؤرخين غضاضة في الاعتماد على كتابات الرحالة الأوروبيين الذين اكتشفوا إفريقيا، ونتائج الأبحاث الأنثروبولوجيةوالإثنولوجية الحديثة عن إفريقيا، فضلاً عن الرواية الشفوية. فعملوا على خلع الصورة الحديثة للمجتمع السوداني على حالته التي كان عليها قبل القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي)[٥٧].

ومثل هذه المغامرة تفترض مبدئياً، المصادقة على فكرة ضمنية، مفادها أن المجتمع السوداني، مجتمع دون زمن، أي أنه لم يعرف تطورات تاريخية منذ العصر القديم إلى حين دخول الاستعمار.

إلا أن إلحاح عدد من الباحثين المهتمين بالعصر الوسيط على ضرورة كتابة تاريخ المنطقة قبل القرن الخامس، جعلهم يقبلون كل التنازلات لتحقيق هدفهم، فاعتمدوا تلك الشهادات الحديثة بموازاة مع المعلومات القليلة التي توفرها المصادر العربية. وكانت الحصيلة دون الهوية المقصودة من عملهم. إذ أنتجوا بحوثاً لا يمكننا تصنيفها داخل علم التاريخ. ويظهر عجزهم واضحاً في عدم قدرتهم على توحيد معنى الأدوات المفاهيمية التي يتداولونها في دراساتهم.

نجد مثلاً عند المؤرخ السنغالي ج. ت. نيان (D. T. Niane) الذي أقدم على مثل هذه المغامرة في دراسته عن المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط، نجد عنده توظيفاً لمفهوم «الثقافة»، وعندما نتتبع عمله نلاحظ أنه كلما ارتبط بمعلومات المصادر العربية، أعطى للمفهوم دلالته التاريخية، وعندما يستند إلى كتابات ما بعد القرن XVIIIم، يأخذ المفهوم دلالة أنثروبولوجية محضة[٥٨]. والشيء نفسه نلاحظه عند عدد غير قليل من الباحثين، الذين سلكوا هذا النهج. مثل ر. موني في استعماله لمفهوم «الدولة» عند معالجته لخصائص الدولة السودانية في العصر الوسيط ومميزاتها[٥٩].

بناء على ما تقدم، ونظراً للاضطراب الذي يمكن أن تؤدي إليه عملية الاستناد إلى الكتابات الحديثة ـ نتائج الدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية، سوف نقتصر في مقاربة المجتمع السوداني قبل القرن الخامس على شهادات المصادر العربية لا غير. وحصيلة معلوماتنا قليلة جداً وفقيرة[٦٠]. وما تتفق حوله

---

٥٧) يعتبر العمل الضخم الذي قام به موريس دولافوس (أعالي نهري السنغال والنيجر) نموذجاً لهذا التوجه، وقد سايره ر. موني في كتابه «لوحة جغرافية».. إلى حد كبير.

- Delafosse M., "Haut Sénégal - Niger", 1972, (3. T).
- Mauny R., "Tableau Géographique".., 1961.

(58) Niane D. T., "Le Soudan Occidental".., p. 221 - 222.

٥٩) انظر مناقشتنا لتصور ر. موني حول قضية أصل نشأة الدولة السودانية، ص ١٣٥.

٦٠) نقصد بفقر المعلومات كون المصادر مثلاً تتفق على أن السودان كانوا «كفاراً» (= مجوس = وثنيون) وتشير إلى عبادتهم للأصنام، لكنها لا تتحدث عن كيفية ممارسة السودان لطقوسهم الوثنية، ولا عن مضمون معتقداتهم.

المصادر يمكن أن نجمله في الجدول التالي(٦١):

عادات اجتماعية	معتقدات دينية(*)	معلومات مختلفة
- عدم استعمال اللباس - مشاعية المرأة - حرية كبيرة للمرأة في حياة المجتمع - حرية الجنس وعدم تقنينه - الأم هي الأصل في الانتساب - توريث ابن الأخت - كي أعضاء الجسم خاصة في الوجه - أكل لحوم البشر - أكل لحوم الجيف	- وثنيون يعبدون الأصنام ويقدسون مظاهر الطبيعة، وحاكمهم (الملك). ولا يعرفون الديانات السماوية. - الاعتقاد القوي في السحر، والقوى الغيبية، وإيمانهم بقدرتها على التأثير البالغ في حياتهم.	- مشاركة الملكة للملك في الحكم. - وراثة العهد تكون في ابن أخت الملك. - تحكم الملك في رقاب رعاياه بحيث يمكنه أن يفعل بهم أي شيء، في الوقت نفسه نجده عادلاً في سلوكه، في المقابل نلاحظ تقديس الرعايا للملك. - مجتمع شفاهي ولا يعتمد على الكتابة. - توفر الذهب في البلاد وممارسة السودان للتجارة الصامتة.

(٦١) سوف نؤجل الإشارة إلى بعض الخصائص الأخرى المميزة للمجتمع السوداني، والتي استمرت حتى بعد تعرفه على الإسلام، وسنأتي على ذكرها في أثناء استعراضنا لتاريخ المنطقة أو خلال مناقشاتنا.

(*) ملحوظة: الكتابات التي تتحدث عمّا يسمى بـ «الأرواحية»، هي مجرد اجتهادات معرفية لا تستند إلى شهادات مصدرية. ويظهر أن ما كتبه المفكر السنغالي عبدالقادر محمد سيلا عن المعتقدات الوثنية لدى السودان أقرب إلى الواقع إذا ما حاولنا تخيل الحالة. انظر مؤلفه:
«المسلمون في السنغال»، قطر: سلسلة كتاب الأمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ص ٣٧ - ٤٦.

الفصــل الثانــي

سيرورة انتشار الإسلام في بلاد السودان

ما كاد القرن الخامس الهجري ينتصف، حتى ظهر عدد من الإمارات المسلمة في قلب بلاد السودان. وكان حضور الإسلام إذّاك، مثل الواحات في الصحراء، لا يتعدى حدود الإمارة، وقد يقتصر على الأمير السوداني وحاشيته دون بقية رعيته أو العكس.

ولم يكن أبو عبيد البكري الذي انتهى من تسويد مؤلفه سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) – وهو يدون لنا الحدث بروح جغرافية جافة – قادراً على استيعاب مقدمات الحدث أو التنبؤ بمصير هذه الحالة الجنينية.

لقد استلزم حضور الإسلام إلى بلاد السودان بهذا الشكل البسيط غير الكثيف، زمناً يزيد على القرنين، لم تتوقف خلاله العلاقات والتفاعلات البشرية بين السودانيين والمسلمين الآتين من الشمال.

وتشير قرائن الأحوال، أن تجار بلاد المغرب، وعدد من الفقهاء والدعاة المسلمين، قد قاموا بدور بالغ الأهمية في عملية نقل الإسلام إلى بلاد السودان.

كما أن بربر الصحراء بعد إسلامهم، وبحكم موقعهم، ساهموا بفعالية في تنشيط هذه العملية. ويمكننا في هذا الإطار أن نميز بين أربع مجموعات بربرية كانت تجوب الصحراء الموازية لبلاد السودان، وهي من الغرب إلى الشرق صنهاجة، زناتة، لمطة، هوارة، وقد كان المجال الجغرافي لهذه القبائل يتجاوز الصحراء شمالاً إلى بلاد المغرب وتلامس بعض بطونها سواحل البحر المتوسط. إلا إن دراستنا ستقتصر على مواقع التماس مع بلاد السودان.

وإذا كانت معلوماتنا عن صنهاجة الصحراء الغربية تؤهلنا – ولو بشكل عام – لمقاربة التطورات التي عرفتها هذه المجموعة قبل قيام الحركة المرابطية، فإن المصادر لا تمدنا إلا بالنزر اليسير عن المجموعات الأخرى[1].

فما هي وضعية صنهاجة الصحراء قبل قيام الحركة المرابطية؟ وما هي البوادر الأولى لظهور الإسلام بين السودانيين؟

---

(١) فيما يخص المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتعلقة بصنهاجة، يمكنا أن نسحبها على المجموعات الأخرى، أو نتخذها مثالاً.

١. القبائل الصنهاجية قبل قيام الحركة المرابطية:

في الجزء الغربي من الصحراء على طول المحيط الأطلسي، فيما بين نهر السنغال جنوباً ومنطقة سوس ودرعة شمالاً إلى منطقة الأدرار الموريطانية شرقاً، يمتد مجال صنهاجة اللثام[٢]، الذين قامت على أكتافهم الدولة المرابطية. وأهم القبائل التي كان لها حضور بارز في تاريخ المنطقة، هي: مسوفة، ولمتونة، وجدالة[٣].

١. نمط عيشهم:

إن المعطيات الطبيعية والمناخية لهذا الموقع الصحراوي لا تساعد على قيام زراعة، وبالتالي لا تساعد على إمكانية استقرار العناصر البشرية حولها. من ثمة كان الترحال أهم سمة تميز نمط عيش بربر الصحراء. ويبقى الرعي أساس اقتصاد القبائل الصنهاجية، لذلك تجدها دائمة الصدور والورود بحثاً عن الماء والكلأ لماشيتها، التي تتكون أساساً من الإبل.

وبالنظر إلى استعمالاته المتعددة، وارتباطه الوثيق بالحياة اليومية للإنسان بالصحراء، يصعب علينا أن نتصور الحياة في الصحراء دون الإبل. والأمر ينسحب حتى على العقود الأولى من القرن العشرين[٤].

لقد شكل الجمل أهم وسيلة للمواصلات، وحمل البضائع والأثقال. وكان يستعمل كمطية في أثناء الحروب، وفي بعض الأحيان يستغل في الحرث بالواحات، كما كانت ألبانه ولحومه تمثل المادة الأساسية في الغذاء اليومي لبربر الصحراء. أما وبره فكان يستغل في بعض الصناعات اليدوية مثل صناعة الخيام[٥].

ويختزل ابن حوقل نمط عيش صنهاجة الصحراء في وصف، كثيراً ما تردد في المصادر اللاحقة، جاء فيه: «لا يعرفون البر ولا الشعير ولا الدقيق، وفيهم من لم يسمع بهما إلا بالمثل. وأقواتهم الألبان وفي

---

(٢) لقد جرى نعت المرابطين بالملثمين، وكأن اللثام ظاهرة خاصة بهم وحدهم. والأمر غير صحيح، إذ تمتد مجالات الملثمين في الصحراء الكبرى «من ساحل البحر المحيط إلى ساحل النيل بالمشرق». انظر ابن خلدون، ج ٦، ص ٤٠٧، وابن حوقل، ص ٩٩. وقد ارتبط استعمال اللثام عند صنهاجة الصحراء بعدد من المعتقدات تبرر سبب اتخاذهم له، تجدها في جل المصادر الوسيطية التي تعرضت للدولة المرابطية.

(٣) يذكر ابن أبي زرع (ص ١٢٠) أن مجال صنهاجة الصحراء يمتد من «نول لمطة إلى قبلة القيروان من بلاد إفريقيا وهي ما بين بلاد البربر وبلاد السودان» ويصل أعدادهم إلى «سبعين قبيلة». انظر ابن حوقل، ص ١٠١:

(٤) الشنقيطي: «الوسيط». ص ٤٥٩، ٥٢١، ٥٣٥.

(5) Abdelazize A, "Le Magrib et le commerce transsaharien"., p. 63-66.

بعض الأوقات اللحم»[٦]. ويضيف جغرافيّنا، أنهم كانوا مغرقين في البداوة ومنهم من لم يتهيأ له رؤية حاضرة[٧].

وعلى اعتبار مرور بعض المسالك التجارية التي تربط فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان، بمجال صنهاجة، فقد حاولت الاستفادة من هذه الوضعية، وذلك بفرض الإتاوات على القوافل التجارية مقابل ضمان أمنها وتسهيل مهامها: خفارة القافلة، وإرشادها لنقاط الماء، وتقديم خدمات اجتماعية مختلفة[٨]. وكانت هذه الوظيفة، تدر عليهم أرباحاً هامة، الشيء الذي يفسر تجمعهم وتمركزهم في المناطق الحساسة من المسالك الصحراوية خاصة نقاط الماء. أكثر من ذلك نجدهم يعملون جاهدين لإخضاع المسالك والمحطات التجارية لنفوذهم، ويأخذ الطريق في بعض الأحيان اسم القبيل الذي يحتكره مثل الطريق اللمتوني[٩]، الذي يربط جنوب المغرب بمنطقة الأدرار الموريطانية.

وإذا كان الرعي والمساهمة في التجارة الصحراوية يمثلان النشاطين الأساسيين، اللذين يقوم عليهما اقتصاد صنهاجة الصحراء، فكيف يمكن لهذه القبائل أن تدافع عن وجودها في حالة تقلص واردات التجارة، وتعرض الماشية للهلاك نتيجة التقلبات المناخية التي تعرفها الصحراء؟

نطرح السؤال، ليس للإجابة عليه، فذلك شيء يمكننا التكهن بالإجابة عنه ولو لم تتوفر لدينا النصوص التاريخية الصريحة بإزائه، ذلك أن إغارة القبائل بعضها على بعض أو على الأقوام القريبة منها والمجاورة لها في بلاد السودان، يصبح سلوكاً مفروضاً عليها. وإذ نطرح السؤال فإنما، لمقاربة استنتاج يجد رواجاً وشيوعاً في الأدبيات التاريخية، ومفاده أن الإغارة، كسلوك عدواني يمثل قاعدة اجتماعية ثابتة، وسمة ملازمة للبربر الرحل في الصحراء[١٠]. ويكفينا لتنفيذ هذا الاستنتاج الشاذ، أن نسجل ارتباط سلوك الإغارة بظروف غير عادية (من نوع الكوارث الطبيعية: مجاعات، أوبئة، اضطرابات سياسية... إلخ). وفضلاً عن ذلك فإن أي مجتمع مهما بلغت درجة رقيه الحضاري، يمكنه أن يصدر عنه مثل هذه العدوانية كلما استهدف في مصادر عيشه.

---

(٦) ابن حوقل، ص ٩٧.

(٧) م. س. ص ٩٨. البكري، ص ١٦٤. ابن أبي زرع، ص ١٦٤.

(٨) ابن حوقل، ص ٩٧ - ٩٨. وانظر:

Mauny R, "Une Route Préhistorique à travers le Sahara Occidental"; IFAN, B, IX (1947),P. 353.

(9) De la chapelle, Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental, Hesperis, T. XI, 1930, p. 64.

(١٠) هذا التصور يأخذ به غير واحد من الباحثين. انظر:

- De la chapelle, "Esquisse".., p. 36 et 64.

- "Tableeau Géographique".., p. 218.

وحتى إذا سلمنا – تجاوزاً – بصحة هذه الأطروحة، كيف يمكننا أن نفهم تطور وازدهار التجارة الصحراوية في العصر الوسيط أو على الأقل فيما بين القرن الرابع والثامن الهجري (١٠–١٤م). ذلك أن صنهاجة اللثام ما داموا عدوانيين أصلاً! كان بإمكانهم أن ينسفوا التجارة الصحراوية دون أن يلحقهم ضرر بالغ سواء من الوحدات السياسية المغربية أو السودانية. لكن واقع الحال يشهد على مساهمتهم الفعالة والإيجابية في التجارة الصحراوية، وذلك من خلال توفير الأمن لها – وهو عنصر ضروري لتطورها – أو من خلال تسهيل مهام القوافل في ذهابها وإيابها بين ضفتي الصحراء[١١].

معطى القول،فقد اعتمد اقتصاد صنهاجة الصحراء على الرعي، والمساهمة في التجارة الصحراوية، والإغارة في بعض الحالات. ولم يلحق نمط عيشهم هذا، تغييرات عميقة، وذلك طوال العصر الوسيط، حيث نكاد نصادف الأوصاف نفسها عنهم في جل المصادر العربية الوسيطية من ابن حوقل إلى ليون الإفريقي.

إن التحديات الطبيعية والمناخية للصحراء قد تجاوزت قدرة الإنسان على مواجهتها، فحاول التأقلم والتكيف مع ظروف الصحراء، بيد أنه لم يتمكن من إخضاعها أو التغلب على جبروتها، ومن ثمة نفهم التطور البطيء، والبطيء جداً للمجتمع الصحراوي.

٢. الوضعية الدينية:

قد يكون من باب المغالطات المنهجية، عدم استحضار الوضعية الدينية لصنهاجة الصحراء قبل اعتناقهم للإسلام، وكيفية انتشار الدين الجديد بينهم. حقيقة، ، لمعلومات المتوفرة لدينا لا تعمق معرفتنا بهذه القضية، بيد أن الأمر ينسحب – وبفداحة – على وضعية السودانيين. فلماذا نهمش السؤال بخصوص صنهاجة ونلح عليه بالنسبة للسودانيين، وفي الوقت نفسه نؤكد على عمق تثاقف العناصر البربرية والسودانية، وعلى خصوبة التفاعلات البشرية بينهما سواء قبل أو بعد مجيء الإسلام؟

مهما يكن من هذا الأمر فإن تهميش تساؤلنا لن يمنع الباحث – وإن لاحقاً مع تطورات الحركة المرابطية – من اكتشاف الطريقة السلمية التي انتشر بها الإسلام بين صنهاجة الصحراء، ولن يمنعه كذلك من الوقوف على عمق التغييرات التي أحدثها الإسلام في حياة صنهاجة.

---

(١١) ابن أبي زرع: «روض القرطاس»، ص ٢٩٤.

يجمل ابن خلدون ما انتهى إليه من أخبار البربر قبل إسلامهم بقوله: «وكان منهم من تهود ومن تنصر وآخرون مجوساً يعبدون الشمس والقمر والأصنام»[١٢]. بيد أن صاحب العبر عندما خرج من هذا التعميم وخصص كلامه للحديث عن لمتونة ببطونها المتعددة، أكد أن هذا القبيل كان على دين المجوسية شأن برابرة المغرب[١٣]. ونستخلص من الشهادتين معاً: انحصار اليهودية والمسيحية بين فئات قليلة في بلاد المغرب، وأن المعتقدات المجوسية كانت شائعة لدى البربر سواء في بلاد المغرب أو في الصحراء. بموازاة مع ذلك، نسجل غربة اليهودية والمسيحية في الصحراء[١٤].

هكذا نلاحظ أن المعتقدات الوثنية (المجوسية)، هي التي كانت توطّر ذهنية صنهاجة اللثام، وأن ما عداها لم يكن له أثر في حياتها. وهذه الحالة، تماثل ما كان عليه الوضع إذّاك بالنسبة للقبائل والأقوام المنتشرة شمال صنهاجة وجنوبها[١٥].

٣. تحول القبائل الصنهاجية إلى الإسلام:

يقول صاحب العبر: «كان هؤلاء الملثمون في صحاريهم كما قلنا وكانوا على دين المجوسية إلى أن ظهر فيهم الإسلام لعهد المئة الثالثة»[١٦].

ويبدو جلياً، أن ابن خلدون لا يرصد لنا سيرورة الإسلام وتطوّره بين صنهاجة، وإنما يقرر نتيجتهما. وقد كان بإمكانه أن يشير إلى الروايات التاريخية التي تتحدث عن حملة عقبة بن نافع الفهري (سنة ٤٣هـ) إلى بلاد السودان مروراً بمجال صنهاجة، أو تلك التي تزعم إسلام بعض القبائل الصنهاجية (مثل بني وارث) على يد هذا القائد العربي إبان فتوحاته، لكنه لم يعرها اهتماماً، ويظهر أنه لم يكن مطمئناً إليها[١٧].

---

(١٢) «العبر»، ج ٦، ص ١٨٥.

(١٣) «العبر»، ج ٦، ص ٣٧١ - ٣٧٣.

(١٤) م. س. ج ٤، ص ١٨٦. ابن عذاري: «البيان»، ج ١، ص ٢٦. وعن كيفية اعتناق البربر في بلاد المغرب للمجوسية والمسيحية واليهودية. انظر ابن خلدون، ج ٦، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(١٥) في إطار كلام البكري عن الطريق الرابط بين أغمات والسوس، أشار إلى تمسك إحدى القبائل البربرية هناك بالمعتقدات الوثنية وذلك حتى منتصف القرن ٥هـ (١١م)، حيث كانوا يعبدون كبشاً. الشيء الذي يؤكد سيطرة المجوسية قبل مجيء الإسلام. ونفس الشيء نلاحظه بالنسبة للسودان جنوب صنهاجة. انظر البكري، ص ١٦١، ١٧٢.

(١٦) «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٣.

(١٧) عن الإشارات التاريخية المتعلقة بوصول عقبة بن نافع الفهري إلى بلاد السودان ينظر:
- ابن الأثير: «الكامل في التاريخ»، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ج ٥، ص ٤١٩.
- ابن عذاري: «البيان»، ج ١، ص ٢٨.
- ابن أبي زرع، ص ١٢١.

ونحن لا نملك إلا أن نسايره[١٨]، ذلك أنه مهما بلغت مصداقية تلك الروايات ذات المسحة الأسطورية، فإن أهم شيء يمكن استخلاصه منها، هو أنه منذ نهاية القرن الأول الهجري، بدأت تتردد أصداء الدعوة الإسلامية بين ظهراني صنهاجة الصحراء، نتيجة احتكاكهم بالبربر المسلمين في بلاد المغرب.

وفي خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، تلاحق انتشار الإسلام بين القبائل الصنهاجية، بحيث ما كاد أن يطل القرن الموالي حتى تمكن الإسلام من نفوسهم.

لكن أي إسلام نقصد؟ هل الإسلام عقيدة أم الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة؟

سواء كان ابن خلدون يميز بين المستويين أم لا؟ فإن تجربة الإسلام بالمنطقة، تحملنا على حصر مدلول روايته في المستوى الأول، بهذا المعنى، يمكننا القول إن حدود إسلام صنهاجة خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، تتمثل في نبذهم وتخليهم عن المعتقدات الوثنية كخلفية عقائدية، بموازاة ذلك أخذوا يعبرون عن رغبتهم في تبني العقيدة الإسلامية والانتماء للإسلام. وأولى الخطوات في هذا الاتجاه تستلزم قراءة القرآن واستيعاب أركان الإسلام.

وعلينا أن لا نستهين بمثل هذه النقلة التي استلزمت أكثر من قرن ونصف، وذلك بالنظر إلى الظروف المعاكسة التي تمت فيها. ذلك أن المنطقة لم تتعرض للفتح الإسلامي، وقلة من المسلمين الدعاة من وصلوا إليها للتعريف بالدين الجديد والدعوة له بين صنهاجة[١٩].

ويمكننا أن نجمل العوامل التي دعمت موقع الإسلام بين صنهاجة، وساعدت على انتشاره بينهم في العناصر التالية:

– انفتاح جنوب المغرب الأقصى على صحراء صنهاجة اللثام، بحيث لا نجد سلاسل جبلية أو حواجز طبيعية تمنع من تواصلهما عبر منطقة سوس. والحالة هذه، ليس من المصادفة أن تنطلق من سوس الجادة المعروفة بالطريق اللمتوني، والتي تصل جنوب المغرب ببلاد السودان مروراً بمجال صنهاجة.

---

(١٨) جل المؤرخين المعاصرين منذ ر. برونشفيك (R. Brunschvig) يميلون إلى الاعتقاد أن جولة وغزوات عقبة بالمغرب بالصيغة التي تطرحها المصادر، تدعونا للشك فيها، وكثير منهم يرى أن عقبة لم يتجاوز نهر ملوية. انظر:
– ش. أ. جوليان: «تاريخ إفريقيا الشمالية»، ج ٢، ص ٢١.
– ع. الله العروي: «مجمل تاريخ المغرب»، ص ١١٠ – ١١١.
– محمود حسن أحمد: «الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا»، ص ٩١.

(١٩) علينا أن نستحضر هنا ما قلناه عن الصحراء في الفصل الأول من الباب الأول.

– يمثل صنهاجة الصحراء امتداداً عرقياً ولغوياً (وعقائدياً قبل القرن الثاني / الثامن الميلادي) لبربر بلاد المغرب. الأمر الذي يلغي الحواجز النفسية التي يمكن أن تعرقل وتعوق تواصلهما وتفاعلهما بشكل إيجابي. ولعل أفصح تعبير يعكس لنا هذه الحالة، يتمثل في الطريقة السلمية التي انتقل بها الإسلام إلى الجنوب، كما يتمثل في طلب زعماء صنهاجة من إخوانهم في الشمال لإمدادهم بفقهاء يعلمونهم أمور دينهم، بل ويخضعون لهم سياسياً كما سنرى لاحقاً.

– قيام إمارات إسلامية على الضفة الشمالية للصحراء منذ منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وأهمها: إمارة بني مدرار في سجلماسة، وإمارة بني رستم في تيهرت. وقد كان للإمارتين دور بارز في نشر الإسلام بالصحراء وبلاد السودان، وذلك بحكم ارتباطهما تجارياً بالمنطقتين، وتشددهما في نشر الدعوة الإسلامية. أما الأدارسة، فإن ضعف إمكانياتهم لم تكن تسمح بوصول نفوذهم إلى الصحراء وبالتالي الاهتمام بنشر الإسلام في المنطقة. ويمكننا بهذا الصدد أن نأخذ من تأسيس عبدالله بن إدريس لمدينة تامدلت في منطقة سوس خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، مؤشراً على اهتمام الأدارسة بالصحراء(٢٠).

– يشير ابن حوقل والبكري إلى عدد من رباطات الصالحين المنتشرة من طرابلس إلى أغمات وسوس بالمغرب القصى(٢١). ويبقى الكشف عن نشاطها وإشعاعها الديني في بلاد المغرب والصحراء خلال القرنين الأول والثاني من الهجرة، رهيناً بتحقيق تاريخ ظهورها وتمييز طبيعة وظيفتها.

مهما يكن من هذا الأمر فإن احتمال ظهورها في الفترة المذكورة(٢٢) لا يمكن إلا أن يساهم في تكوين دعاة مسلمين، ونشر الدعوة الإسلامية في المناطق المجاورة لها والنائية عنها بطريقة منتظمة نوعاً ما.

– يبدو أن العامل الحاسم، الذي كان له أثر بالغ في تقدم الإسلام إلى صنهاجة الصحراء، قد تجلى في دور التجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان. بيد أن كثافة التجارة خلال الفترة المعنية (القرن ٢–٣هـ) كانت ضعيفة، وقد شكل المحور التجاري المعروف بالطريق اللمتوني أهم قناة لتسرب الإسلام

---

(٢٠)

البكري، ص ١٦٣.

(٢١) ابن حوقل، ص ٧٤، ٨٢، ١١٦. البكري، ص ٧، ٣٦، ٨٠، ٨٦، ١٦١.

(٢٢) تذكر المصادر أن عقبة بن نافع أيام غزواته بنى عدداً من المساجد بعضها في درعة وسوس، كما تشير إلى أنه ترك بعض أصحابه يعلمون البربر القرآن والإسلام ومنهم شاكر صاحب الرباط الموجود على وادي تانسيفت. انظر: ابن عذاري: ج١، ص ٢٧، ٤٢. و

إليهم[٢٣].

ولقد كانت الحاجة إلى التعاون بين التجار المسلمين القادمين من الشمال وبربر الصحراء، تكتسي أهمية بالغة بالنسبة للطرفين، ولم يكن بالإمكان أن تحقق التجارة الصحراوية أهدافها دون توفر هذا العنصر، فصنهاجة تملك الطريق وكان عليها أن تضمن حماية القوافل وتخفرها في الطريق، وترشدها لنقاط الماء والكلأ، فضلاً عن الخدمات الاجتماعية المتنوعة التي ينبغي أن تقدمها لتاجر ترك بيته ليعود إليه بعد خمسة أشهر على أقل تقدير. في المقابل كان لصنهاجة «لوازم على المجتازين عليهم بالتجارة من كل جمل وحمل ومن الراجعين بالتبر من بلاد السودان وبذلك قوام بعض شؤونهم»[٢٤].

إنها دينامية اقتصادية واجتماعية جعلت من التاجر المسلم، من خلال سلوكه وتفاعلاته يبشر بالإسلام ويعرف صنهاجة به.

وقد مهد هؤلاء التجار الطريق للدعاة المسلمين لنشر الإسلام بالمنطقة، ويظهر أن رمال الصحراء غمرت أسماءهم، ولم تتمكن المصادر من تتبع خطواتهم ورصد دورهم خلال القرنين الثاني والثالث من الهجرة؛ في المقابل نجدها قد احتفظت لنا بذكرى وصول عقبة بن نافع الفهري، ويسعد أي مسلم أن يكون أجداده قد أسلموا على يد هذا القائد العربي[٢٥].

مجموع هذه العوامل تمكننا من مقاربة التفاعلات التي أدت - كما سجل ابن خلدون - إلى ظهور الإسلام بين صنهاجة لعهد المئة الثالثة[٢٦]. وقد استمرت تمارس تأثيرها في خلال القرون اللاحقة لتفرز واقعاً أكثر انفعالاً مع الإسلام، يتجاوز حدود الإيمان بالعقيدة، ومحاولة استيعاب مبادئها، ليستشرف نموذج المجتمع الإسلامي.

---

(٢٣) كانت مدينة أودغشت الواقعة في مجال صنهاجة والخاضعة لسيطرتهم، المحطة الأساسية والأخيرة في الطريق اللمتوني الواصل بين سجلماسة وغانة، وكانت أودغشت على اتصال بإفريقيا. انظر:

- Devisse. J, "Aoudagust", T. I, 1970, p.. 151 et 156.

(٢٤) ابن حوقل، ص ٩٨.

(٢٥) «الوسيط»، ص ٤٧٧.

- De la Chapelle, "Esquisse".., p. 55-57.

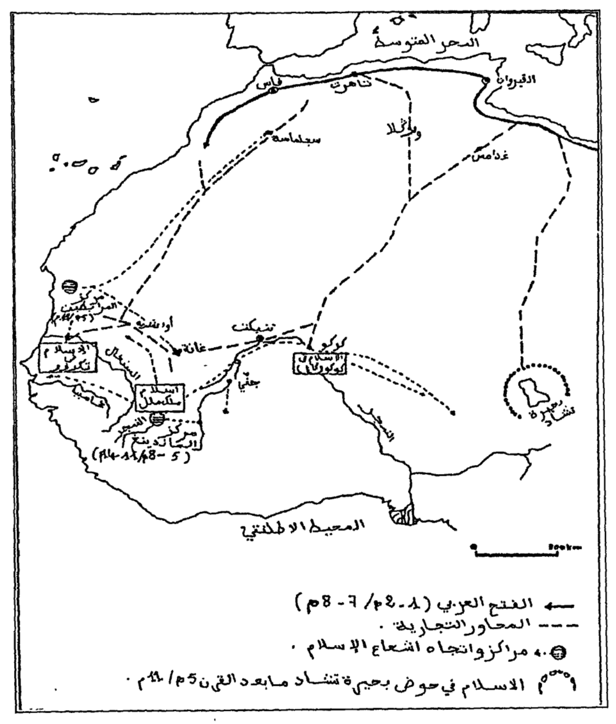
(٢٦) لا نرى عبرة بما جاء عند صاحب الاستبصار (ص ٢٠٩) من أن صنهاجة الصحراء قد أسلموا سنة ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م. وربما تكون هذه الإشارة هي التي جعلت تريبو يعتقد خطأ في كون لمتونة قد أسلمت بعد قيام الحركة المرابطية سنة ٤٥٠ / ١٠٥٨م. انظر:

- Triaud. J. L, "Islam et societes Soudanaises".., p. 21, 39, 65.

(خريطة رقم : ٢)

التمثلات الجنينية للإسلام ببلاد السودان (القرن الخامس - الحادي عشر الميلادي)

نقلاً عن ج . ل . تريبو بتصرف (Islam et Societe.., p. 17)



٤. الوضعية السياسية:

إن علاقة الإسلام بتشكل الأحلاف القبلية الصنهاجية، يعد من القضايا البارزة التي تلح عليها المصادر العربية الوسيطية المتعلقة بتاريخ صنهاجة الصحراء.

ونحن لا نستبعد دور العوامل الاقتصادية في هذه القضية، لكن ماذا يعني تزامن قيامها مع ظهور الإسلام بين صنهاجة؟ مهما يكن من هذا الأمر، فإن وحدة العقيدة لا يمكن إلا أن تساهم في بلورة فكرة الوحدة السياسية.

هكذا، نجد صنهاجة اللثام، قد تمكنوا منذ نهاية القرن الثاني الهجري من تكوين أول حلف سياسي لهم، بزعامة يتلوتان بن تلاكاكين المتوفى سنة (٢٢٢هـ / ٨٣٦م). واستمر الحكم في أسرته إلى سنة (٣٠٦هـ / ٩١٨م)، حيث تفكك الحلف على إثر ثورة قام بها أشياخ صنهاجة على ملكهم تميم بن الأثير وقتلوه[٢٧].

واستتبع انفضاض هذا الحلف، مرحلة من الاضطرابات والفوضى السياسية، استمرت حتى بداية القرن الخامس الهجري حسب ابن أبي زرع. مما يعني أن المنطقة عرفت فراغاً سياسياً طوال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). إلا أن ابن خلدون، الذي ينقل عن صاحب القرطاس، الكثير من أخبار صنهاجة، استدرك عليه حدثاً، مفاده أن أشهر وأقوى ملك صنهاجي حكم الملثمين عاش في المئة الرابعة، وطال عهده لمدة تزيد عن نصف قرن[٢٨].

وإذا كان كل من ابن حوقل والبكري يتفقان مع صاحب العبر في تأكيد قوة هذا الملك، فإن الثلاثة يختلفون في تحقيق اسمه، وسنحتفظ برسم البكري له: تين بن يروتان ابن ويسنو بن نزار[٢٩].

إن الشيء المثير في روايات المصادر بخصوص عهد تين يروتان، هو قوة النفوذ السياسي للحلف الصنهاجي. وهي قوة تستند على اعتبارات اقتصادية – كما سنرى – ولكن كذلك على القوة الديمغرافية الهائلة للقبائل الصنهاجية في جنوب غرب الصحراء[٣٠]. فقد كان قبيل الملك وحده يتكون من ثلاثمائة

---

(٢٧) ابن أبي زرع: «روض القرطاس»، ص ١٢١.

(٢٨) ابن خلدون: «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٢.

(٢٩) كذلك يسميه البكري (ص ١٥٩). ورسم الاسم يقترب من الذي سجله ابن حوقل (ص ٩٨): تنبروتان. ونعتقد أنه اسم لتخصية واحدة، وأن الخلل ناتج عن تحريف من النساخ. أما ابن خلدون فلا يعرف ما إذا كان هذا الملك يحمل اسم «تينزوا بن وانشيق بن بيزا» أو «برويان ابن وانشيق ابن يزار». انظر: «العبر»: ج ٦، ص ٣٧٢.

(٣٠) هل تترجم هذه الكثافة الديمغرافية للقبائل الصنهاجية خلال القرن الرابع الهجري (١٠م)، تمركزاً بشرياً حول المراكز التجارية مثل أودغشت، وعند نقاط الماء، ومواقع التماس مع بلاد السودان، أم أنها تمثل نمواً ديمغرافياً قوياً حقيقياً؟ وعلينا أن نسجل توافق الظاهرتين مع التطور الهام الذي عرفته التجارة الصحراوية خلال القرن الرابع الهجري (١٠م). ومثل هذه الكثافة أو القوة الديمغرافية، لن نلاحظها في خلال القرون اللاحقة مع ابن بطوطة وليون الإفريقي.

ألف بيت ما بين نوالة وخص، عدا القبائل الصنهاجية الأخرى الخاضعة له. كما كانت تحركات الملك وغزواته قادرة على استنفار مئة ألف نجيب. وهذا ما يفسر قدرته على استرجاع مدينة أودغشت وإزاحة سلطة مملكة غانة السودانية عنها [٣١].

ولا غَرْوَ والحالة هذه، أن يمتد مجال سيطرته مسيرة شهرين في مثلها وأن يدين له «أزيد من عشرين ملكاً من ملوك السودان كلهم يؤدي إليه الجزية»[٣٢]. وهؤلاء الملوك السودانيون ليسوا في الواقع سوى مجموعة من الأمراء يحكمون قبائل سودانية توجد ما بين مجال صنهاجة ومجال مملكة غانة. وتأديتهم للجزية، يدلنا على أن القوة العسكرية الصنهاجية إذّاك، لم يقتصر دورها على تأمين حدودها من هجومات مملكة غانة، والسهر على أمن المسالك والمحطات التجارية، وإنما ساهمت كذلك في الدعوة للإسلام بين السودانيين الوثنيين.

والخلاصة التي تتأدى لنا من مجموع هذه المعطيات، هي أن القرن الرابع الهجري، لم يشهد بكامله اضطراباً وفوضى سياسية كما أوهمنا ابن أبي زرع[٣٣]، وإنما اقتصرت على بضع سنوات من بدايته، أعقبتها فترة حكم تين يروتان القوية، التي دامت حتى سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م). بعد ذلك وفي ظروف لا تفصح عنها المصادر، تشتت الحلف الصنهاجي، لتدخل البلاد مرة أخرى فترة من الاضطرابات السياسية دامت حتى العقد الثالث من القرن الخامس الهجري.

ليست لدينا معلومات عن الظروف التي اكتنفت إزاحة تين يروتان، وكل ما نعلمه، هو أن مملكة غانة - التي كانت تعيش إذّاك أوج قوتها - تمكنت من السيطرة على مدينة أودغشت عاصمة الصنهاجيين وذلك بعد سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م) [٣٤]. ومن المحتمل أن يكون الغزو الغاني قد تم بمساعدة العناصر الزناتية، التي برزت قوتها خلال هذه الفترة، خاصة بعد تخلصها من مضايقة الفاطميين [٣٥].

---

(٣١) ابن حوقل، ص ٩٧. البكري، ص ١٥٩.

(٣٢) البكري، ص ١٥٩.

(٣٣) لا نستبعد أن تكون رواية ابن أبي زرع مجرد إسقاط للوضعية السياسية المتدهورة بمغرب القرن الرابع، على وضعية صنهاجة الصحراء خلال نفس الفترة.

(٣٤) ما نجده عند دولافوس وغيره من أن الغزو الغاني لمدينة أودغشت كان سنة ٩٩٠م أو سنة ٩٧١م، ليس سوى اجتهاد منهم. وكل ما يمكن أن نؤكده بهذا الصدد، هو أن مملكة غانة سيطرت على أودغشت بعد سنة ٣٦٠هـ / ٩٧١م. انظر:

- Cuop. J, "Histoire"., p. 10

- De lafosse M., "Haut - Sénégal - Niger (H.S.N.)", T. II. p. 32.

(٣٥) ابن عذاري: ج ١، ص ٢٢١ و ٢٣٠ وما تلاها. ابن خلدون: ج ٦، ص ٥٠.

منذ ذلك الوقت سيستقر الزناتيون بمدينة أودغشت وسيعملون على ازدهارها في إطار هيمنة ملك غانة الوثني وسيادته.

ويمكننا رصد عدة اعتبارات، تفسر لنا صراع صنهاجة مع مملكة غانة حول مدينة أودغشت خلال القرن الرابع الهجري. فقد كانت المدينة تمثل مركزاً تجارياً هاماً، نظراً لوقوعها في الطريق الصحراوي التجاري الذي يربط ما بين سجلماسة وعاصمة مملكة غانة(٣٦). وبذلك كانت تنافس إمارة بني مدرار في نشاطها التجاري، وربما تفوقت عليها(٣٧). ومن أودغشت كان الملح يصدر إلى مملكة غانة، ونحن نعلم الأهمية البالغة لهذه المادة في الحياة الغذائية للسودانيين، الشيء الذي جعلهم يقايضونها بما يوازي وزنها ذهباً(٣٨).

وسيطرة ملوك صنهاجة على مدينة أودغشت يعني احتكارهم لتجارة مادة الملح مع بلاد السودان. من ثمة كانت رغبة ملوك غانة قوية للسيطرة على أودغشت وذلك بهدف ضمان تزويد المملكة بهذه المادة الحيوية، وبالتالي التخلص من حاجتهم الماسة إلى ملوك أودغشت من أجل الملح(٣٩).

أما القبائل الصنهاجية التي كان مجالها يتوفر على عدة مملحات(٤٠)، فقد كانت تسعى لضم المدينة (أودغشت) بهدف الاستفادة من الرسوم المفروضة على القوافل التجارية الداخلة إليها والخارجة منها. وبالتالي يمكنها ضمان مورد مالي يقوي مركزها السياسي ويعوضها عن الخسارات التي يمكن أن تلحق قطيعها من الماشية إبان التقلبات المناخية، ويغنيها عن الإغارة. والأهم من هذا كله هو أن المنطقة التي توجد بها المدينة هي صحراوية صنهاجية، وتقدم لصنهاجة أحسن موقع من الناحية المناخية والطبيعية والاقتصادية لإقامة تمركز حضري مستقر، يسمح بالاستفادة من التجارة الصحراوية.

مجموعة الاعتبارات المتقدمة، كانت كافية لإغراء كل من التحالف الصنهاجي ومملكة غانة للتسلط على مدينة أودغشت. الشيء الذي أجج الصراع بينهما، وانتهى كما رأينا بسيطرة مملكة غانة عليها وتشتت الحلف الصنهاجي الثاني.

---

(٣٦) البكري، ص ١٦٨.

(٣٧) نلمع إلى رواية ابن حوقل حول الصك الذي بلغت قيمته ٤٢ ألف دينار، مما يدل على ارتفاع قيمة العمليات التجارية بين سجلماسة وأودغشت. انظر ابن حوقل: «صورة الأرض»، ص ٦٥، ٩٦.

(٣٨) البكري، ص ١٧٤.

(٣٩) ابن حوقل، ص ٩٨.

(٤٠) نخص بالذكر مملحتي أوليل وتاتنتال (تغازة). انظر: البكري، ص ١٧١. والإدريسي، ص ٢، وقارن بما جاء عند:
- Mauny R., "Tableau".., p. 116 et 328.

على أن الصراع حول المصالح الاقتصادية، لم يؤدّ إلى قطيعة ثقافية، بل شكل عنصراً مساعداً في تزايد احتكاك وتثاقف البربر المسلمين من جهة والسودانيين من جهة أخرى. الشيء الذي أدى إلى اعتناق عدد من الإمارات السودانية للإسلام في هذا الوقت المبكر.

إن التطورات التي عرفتها الحالة السياسية في صحراء صنهاجة اللثام تدفعنا للتساؤل حول الأسباب أو العلل الكامنة وراء الاحباطات المتوالية في سيرورة الوحدة الصنهاجية.

إنه سؤال مثير وطموح، لكنه يصطدم بإكراهات لا قبل للدارس بها، تتمثل أساساً في النقص الفادح لمعلوماتنا تجاه القضية.

نقفز على هذه الصعوبة لنسجل ملاحظة أو ظاهرة ثابتة في تاريخ صنهاجة الصحراء. وهي أنه على الرغم من الأهمية القصوى للمنطقة في التجارة الصحراوية، لم يقدر لها طيلة العصر الوسيط أن تقيم دولة أو حكماً مركزياً ثابتاً وقوياً. ويبقى نظام الأحلاف القبلية، أرقى نظام توصلت إليه القبائل الصنهاجية(٤١).

هل نحن بمحضر حتمية جغرافية مناخية؟

٢. التمثلات الجنينية للإسلام ببلاد السودان:

يرجع تاريخ اعتناق أول إمارة سودانية للإسلام إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) منذئذ تلاحق تحول عدد الإمارات والحواضر السودانية للدين الجديد.

وقد كان لانتظام المسالك التجارية بين ضفتي الصحراء في خلال الفترة نفسها(٤٢) أثر بالغ في تحقيق هذا التحول. ذلك أنه ساعد ومهد السبيل أمام الفقهاء والدعاة المسلمين لارتياد المراكز السودانية بهدف نشر الدعوة الإسلامية. إلا أن قلة عدد الدعاة وجهلهم بمناطق البلاد وأحوالها فضلاً عن اختلاف لغة التواصل، حدَّ من فعاليتهم وأعاق مهمتهم؛ الشيء الذي يفسر اقتصار انتشار الإسلام في بداية أمره على بعض الحواضر السودانية وهوامشها وربما اقتصر على الأمراء والحاشية دون بقية الرعية أو العكس.

---

(٤١) قد يحتج علينا بالحركة المرابطية، لكن يكفي أن نعلم مدة إقامتها في الصحراء (أقل من عشر سنوات) لنتخلى عن اعتراضنا. ويرى دولاشابيل أن قصر أفق نظرة القبائل الصنهاجية، شكل السبب الأساسي الذي حال دون تطور بنية نظامهم السياسي!

- De la chapelle, "Esquisse".., p. 83.

(42) Devisse. J, "Routes de commerce".., Rev. D'Hist. écon. et soc. L, (1972), P. 49

وإذا كانت المصادر المتوفرة، تمكننا من رصد هذه المرحلة المتقدمة من مسيرة الإسلام بالسودان على المستوى الزمني، وتتيح لنا إمكانية استكناه وتقييم أهمية الدور الذي قام به التجار والفقهاء والدعاة، فإنها غالباً ما لا تفصح بوضوح عن الظروف التي اكتنفت عملية تحول السودانيين للإسلام. فالذي كان يشد المصادر هو النتيجة ليس غير[٤٣].

في المقابل علينا أن ندرك ونعي، ماذا يعني أن يكون أهم مصدر يتحدث عن هذه الفترة المتقدمة – وهو للبكري – ينتمي لكتب المسالك والممالك (الجغرافية الوصفية) وليس لكتب التاريخ أو تاريخ الإسلام.

متى وكيف ظهر الإسلام بتكرور وغانة وملل وكوكو؟ وإذا كنا سنتتبع التطورات التي عرفها الإسلام بكل من تكرور وكوكو إلى نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، فإننا سنقف مع ملل وغانة عند رصد الحالة كما جاءت عند البكري (القرن ٥هـ / ١١م)، على أن نتابع التطورات التي لحقتها في الفصول اللاحقة.

١. الإسلام في تكرور:

الواقع أن البكري لا يتحدث عن تكرور سوى كمدينة، بيد أن المعطيات التي يطرحها، توحي بأن الأمر يتعلق بإمارة سودانية صغيرة، كانت مدينة تكرور مستقر أميرها[٤٤].

وحسب المصدر نفسه، يمكننا توطين إمارة تكرور على الضفة اليسرى لنهر السنغال، وهي بذلك تقابل مجال صنهاجة اللثام على الضفة الأخرى، خاصة قبيلة جدالة «آخر الإسلام خطة»[٤٥] وأقربها لبلاد السودان.

وكان بديهياً بحكم القرب الجغرافي من المسلمين، أن تكون تكرور من أولى المناطق السودانية التي أخصبها الإسلام. فهل تم ذلك عن طريق الفقهاء والدعاة المسلمين، أو أنه جاء كنتيجة لاحتكاك وتفاعل أهل تكرور مع صنهاجة المجاورين لهم من الشمال؟

(٤٣) نستحضر كلام ابن خلدون عن إسلام صنهاجة.

(٤٤) البكري، ص ١٧٢.

(٤٥) م. س. ن. ص.

لا نملك شهادة صريحة بهذا الصدد، على أن توفر كل من أودغشت وغانة (العاصمة) على المساجد والفقهاء وحملة العلم والمعلمين للقرآن[٤٦]، يحملنا على الاعتقاد في أن تكرور كانت تعرف الوضعية نفسها وذلك على اعتبار قربها من المدينتين.

كما أن تحالف رئيس تكرور مع يحيى بن عمر اللمتوني ضد جدالة عند مخالفة هذه الأخيرة لعبدالله بن ياسين سنة (٤٤٨هـ / ١٠٥٧م)[٤٧]، يحيلنا على عمق الروابط التي تجمع بين تكرور ولمتونة. وإذا كنا لا نستبعد بحكم هذه العلاقة، أن تكون لمتونة وراء إسلام أهل تكرور، فإننا نعتقد أن دور جدالة في هذه القضية، شكل العامل الحاسم، وذلك بالنظر إلى قربها من التكرور وتفاعلهما اقتصادياً وبشرياً.

ويرجع تاريخ اعتناق أهل تكرور للإسلام، إلى الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، أي قبل قيام الحركة المرابطية. وهذا ما نستخلصه من كلام البكري عن مدينة تكرور: «وأهلها سودان وكانوا على ما ساير السودان عليه من المجوسية وعبادة الدكاكير والدكور عندهم الصنم حتى وليهم ورجابي بن رابيس فأسلم وأقام عندهم شرايع الإسلام وحملهم عليها وحقق بصايرهم فيها وتوفي وارجابي سنة اثنتين وثلاثين وأربع مائة (٤٣٢هـ / ١٠٤٠ - ١٠٤١م) فاهل تكرور اليوم مسلمون»[٤٨].

بعد إسلام أهل تكرور، عمل وارجابي بن رابيس على الدعوة للإسلام في مدينة سلي القريبة منه. ونحن لا نعلم حقيقة العلاقة التي تربطهما، على أن قبول ملك سلي[٤٩] لدعوة وارجابي دون تردد، يدفعنا إلى القول إن المدينة كانت خاضعة لإمارة تكرور أو متحالفة معها.

ولا ريب أن الفقهاء والدعاة والتجار المسلمين كان لهم دور أساسي في تهييء أهل سلي لقبول الإسلام واعتناقه. وإلا ما كان الأمر ليتم بتلك السرعة والبساطة. أكثر من ذلك، نجد أهل سلي مباشرة بعد إسلامهم، يعملون على نشر الإسلام في القرى والمدن الوثنية القريبة منهم والتابعة لمملكة غانة، خاصة في مدينة قلنبوا التي لا تبتعد عن سلي أكثر من مسيرة يوم واحد[٥٠].

---

(٤٦) البكري، ص ١٥٨ و ١٧٤.

(٤٧) البكري، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٤٨) م. س. ص. ١٧٢.

(٤٩) كثيراً ما تلقب المصادر حاكم مدينة سودانية بـ «الملك» وتجعل من المدينة «مملكة». وقد آثرنا الاحتفاظ بهذه المصطلحات مع توضيح دلالتها كلما أمكننا ذلك. ونعتقد أن المشكل ليس في المصطلح وإنما في دلالته التي يكتسبها. ونستحضر بهذا الصدد ميل المؤرخين العرب إلى الآن إلى استعمال عبارة «ملوك الطوائف» وتوظيفها في حق حكام لم تكن سلطة الواحد منهم في كثير من الأحيان، تتجاوز أسوار المدينة التي يحكمها.

انظر: عبدالواحد المراكشي: «المعجب»... ص ١٠٢ - ١٠٥.

(٥٠) البكري، ص ١٧٢.

ويقدم لنا نموذج عملية انتقال الإسلام من صنهاجة إلى تكرور ومنها إلى سلي والمناطق المجاورة لها، صورة حية عن دينامية الإسلام بالمنطقة. وبذلك يمكننا القول إنه بمجرد ما تمس ظاهرة الإسلام منطقة معينة، تصبح مسؤولة عن نشره في هوامشها. على هذا الأساس فإن سيرورة انتشار الإسلام ببلاد السودان لا ترتبط فحسب بالموجة العربية ثم الموجة البربرية كما اعتقد يوسف كيوك، وإنما كذلك بالموجة السودانية. وحينما نتحقق من هذه الظاهرة يصبح الكلام عن الموجات شيئاً غير ذي معنى(٥١).

نعود لتتبع وضعية الإسلام ورصده بالمناطق المجاورة لإمارة تكرور. حيث تكشف لنا قصة المهاداة بين ملك الفروبين الوثني وأحد الملوك المسلمين المجاورين له – وكلاهما من السودان –، أن الملك الوثني كان له إلمام ببعض القواعد التشريعية في الإسلام، مثل تحديد الإسلام لعدد الزوجات الشرعيات(٥٢).

ونرى أن مثل هذه الحالة، يمكنها أن تتيسر بوجود فقهاء يعملون بجانب الملك (=الأمير) الوثني في تسيير شؤون مقاطعته، من ثمة أمكنه التعرف على الإسلام ومبادئه. واستعانة الحكام السودانيين الوثنيين بالفقهاء لا يشكل حالة استثنائية في بلاد السودان، ذلك أننا سنصادف نماذج مماثلة في الإمارات الأخرى، مما يعني أن الحالة تمثل ظاهرة عامة.

– إمارة التكرور بين البكري ودولافوس:

من التاثيرات السلبية المتولدة عن الاعتقاد في الغزو المرابطي لمملكة غانة، كون الباحثين لم يتمكنوا من النفوذ إلى عمق نصوص الإدريسي عن بلاد السودان. والسبب في ذلك أنهم كانوا يقرؤونه بتصور مسبق – سطره موريس دولافوس ورسخه يوسف كيوك –، مفاده أن مملكة غانة قد انهارت منذ هجوم المرابطين عليها سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م). هكذا ضاع تاريخ غانة كما ضاع تاريخ تكرور ولم يعد أحد يتحدث عنهما أو يلتفت إليهما بعد القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، أي بعد شهادات البكري(٥٣).

ولعل إدوارد كار كان على حق عندما استشهد بمقولة (أوكشوت): «التاريخ هو تجربة المؤرخ إنه ليس من

---

(51) Cuoq J., "Histoire de L 'Islamisation".., p. 4-6.

(٥٢) مفاد القصة، أن الملك المسلم أرسل هدية لملك الفروبين الوثني، فهاداه هذا الأخير بمادة نباتية مقوية للجماع، كان لها وقع عند الملك المسلم الذي أرسل يطلب الاستزادة منها، فكان جواب الملك الوثني: «إن المسلمين لا يحل لهم من النساء إلا القليل وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك فتأتي بما لا يحل لك في دينك». انظر البكري، ص ١٧٤.

(٥٣) انظر مناقشتنا لقضية الغزو المرابطي في الفصل الثالث من هذا الباب.

صنع أحد باستثناء المؤرخ وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه»[٥٤]. وقد صنع لنا دولافوس هذا التاريخ، وتهالك على تصوراته وقراءاته للنصوص العربية، باحثون عرب وأعاجم، فهل يحق لأحد بعد هذا، أن يستهين بسلطة الكتابة التاريخية الاستعمارية وعبقريتها[٥٥]!؟

إن مدينة تكرور التي حدثنا عنها البكري سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) ستتطور كثيراً في عهد الإدريسي. فقد أصبحت عبارة عن سلطنة إسلامية على غاية الأهمية من الناحية السياسية في بلاد السودان، إذ امتد نفوذها جنوباً في اتجاه مناجم الذهب قرابة ٤٠٠ كم (١٢ مرحلة)، وبذلك أصبحت مدينة بريسي خاضعة لسلطتها. وقد كانت بريسي (= يرسني) التي توجد غرب غياروا تابعة لمملكة غانة في عهد البكري، أما مدينة سلي التي لم نكن نعرف طبيعة علاقتها بالتكرور، فقد أصبحت – في عهد الإدريسي – من عمالة السلطان التكروري[٥٦].

وتدلنا هذه المعطيات على مدى انتشار الإسلام في المناطق الجنوبية التي أصبحت تابعة لسلطنة التكرور، وهذا المجال محاذ ومتصل بمجال قبائل الملم (الماندينغ)[٥٧]. كما تؤكد لنا المعطيات نفسها حدة الصراع والتنافس بين مملكة غانة وسلطنة التكرور على مناجم الذهب والمسالك المؤدية إليها. وقد امتد التنافس بينهما ليشمل الجانب الديني. وهذا ما نلمسه من خلال رغبة ملك غانة في الانتساب لآل البيت، واتخاذ أمير (أو ملك) التكرور لقب السلطان[٥٨]. الشيء الذي يعكس لنا مدى تطور الإسلام في الجزء الغربي من بلاد السودان، فيما بين عهد البكري وعهد الإدريسي. وستتطور هذه الحالة في خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، حيث يذكر ابن سعيد: «وأما في عصرنا [سنوات ٦٧٠ – ٦٨٥هـ] فما على شاطئ النيل [نهر السنغال] من بلاد التكرور مدينة إلا وقد دخلها الإسلام وجميعها لسلطان التكرور»[٥٩].

مؤدى القول، فقد شكلت سلطنة التكرور المسلمة إحدى الوحدات السياسية الهامة في بلاد السودان، لا تقل في شيء عن مملكة غانة على المستوى السياسي. وقد كان لها دور هام في نشر الإسلام بين قبائل الملم – أو الماندينغ حسب الاصطلاح الحديث – التي ستؤسس إمبراطورية مالي.

---

(٥٤) كار (ادوارد): «ما هو التاريخ»؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ٢٣ [ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل].

(٥٥) نلمح إلى الدراسات التي تستخف بكتابات دولافوس بنوع من الاستهزاء وفي الآن نفسه تعبدها وهي لا تعي حالتها.

(٥٦) الإدريسي، ص ٣ – ٤.

(٥٧) يذكر البكري (ص ١٧٧) والإدريسي (ص ٤)، أن أهل تكرور كانوا يتصلون بقبائل الملم ويسترقونهم، ولكن أساساً لشراء الذهب منهم.

(٥٨) الإدريسي، ص ٣ – ٤.

(٥٩) ابن سعيد، ص ٩١. وسنعود لمناقشة نص ابن سعيد هذا في الفصل الأول من الباب الثاني.

- الإسلام في مملكة غانة:

غير بعيد عن منطقة تكرور في اتجاه الشرق، تقع عاصمة مملكة غانة. وعلى الرغم من أن الدراسات التاريخية والأركيولوجية لم تهتد بعد لقول فصل في تحديد موقعها، فإن جلها يجنح نحو مطابقة مدينة غانة التي تتحدث عنها المصادر العربية بمدينة قومبي صالح التي توجد جنوب شرق موريتانيا الحالية(٦٠).

كثيراً ما تم ربط إسلام مملكة غانة بالفتح المرابطي لعاصمتها سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)، بيد أن كلام البكري عن حضور الإسلام والمسلمين بالعاصمة وغيرها من مناطق المملكة قبل الغزو المرابطي المزعوم، يزحزح هذا الرأي السائد.

ذلك أن جل المؤشرات التي تطرحها الشهادات المصدرية تؤكد لنا أن البلاد كانت تعيش في خلال الثلث الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) مرحلة انتقالية، تمهد لتعميق وترسيخ الإسلام بين أهل غانة.

فعلى مستوى السلطة الحاكمة، نجد سلوكاً يعبر بوضوح عن موقفها من الإسلام والمسلمين. يقول البكري عن الملك بسي الذي توفي عام (٤٥٥هـ / ١٠٦٣م): «كان محمود السيرة محباً للعدل مرشداً للمسلمين»(٦١). أما ابن أخته الذي خلفه في الحكم(٦٢)، فقد كان يعتمد على المسلمين أساساً في تسيير دواليب الحكم، حيث كان يتخذ تراجمته وصاحب بيت ماله وأكثر وزرائه منهم(٦٣).

بموازاة مع ذلك، كان ملوك غانة يعفون المسلمين - احتراماً وتقديراً لهم - من التزام المراسيم التقليدية في التحية والسلام أثناء الاستقبالات الملكية: «فإذا دنا أهل دينه منه [الملك] جثوا على ركبهم ونثروا التراب على رؤوسهم فتلك تحيتهم(٦٤) له أما المسلمون فإنما سلامهم عليه تصفيقٌ باليدين»(٦٥).

ولا يختلف سلوك الحكام عن سلوك المجتمع الغاني إزاء الإسلام والمسلمين. ويبقى وصف البكري

---

(60) Mauny R., "Les Siecles Obscure".., p. 147-8.

(٦١) البكري، ص ١٧٤.

(٦٢) التقليد السوداني يجعل من ابن أخت الملك هو المرشح لولاية العهد. وقد تعددت الإشارات المصدرية لهذه الظاهرة. انظر: ابن حوقل، ص ١٦١. البكري، ص ١٧٥. ابن خلدون: ج ٦، ص ٤١٤.

(٦٣) البكري، ص ١٧٥.

(٦٤) لقد استمر هذا التقليد عند السودانيين في تحية ملوكهم طيلة العصر الوسيط، أي حتى بعد قيام الإمبراطوريات السودانية المسلمة. وجل المصادر العربية أشارت لهذه الظاهرة. ويذكر محمود كعت أن أحد الفقهاء السودانيين قد أعاب على سلطان السنغيين أسكيا داوود (٩٥٥ - ٩٩١هـ) احتفاظه بهذا السلوك في بلاطه. انظر «تاريخ الفتاش»، ص ١١٤.

(٦٥) البكري، ص ١٧٦. وهو لا يميز لنا ما إذا كان هؤلاء «المسلمون» من السودان أصلاً أو من البيضان (العرب أو البربر).

لمدينة غانة العاصمة، نموذجاً وشهادة فريدة عن تعايش المسلمين والسودانيين، كما أنه يدلنا على دينامية الفقهاء في نشر الإسلام، ورغبة أهل غانة في التعرف على الدين الحنيف. يقول جغرافينا:

«ومدينة غانة مدينتان[٦٦] سهليتان أحدهما المدينة التي يسكنها المسلمون وهي مدينة كبيرة فيها إثنا عشر مسجداً[٦٧] أحدها يجتمعون فيه ولها الأئمة والمؤذنون والراتبون وفيها فقهاء وحملة علم [...] ومدينة الملك على مسافة ستة أميال (١١ كم) من هذه وتسمى بالغابة والمساكن بينهما متصلة [...] وفي مدينة الملك مسجد يصلي فيه من يفد عليه من المسلمين»[٦٨].

وإذا كانت الظروف قد ساعدت على استقرار المسلمين في العاصمة وغيرها[٦٩]، فإن مدناً ومناطق أخرى، لم تعرف الوضعية نفسها، بيد أن أهاليها كانوا يتطلعون لرؤية المسلمين بين ظهرانيهم. ونلمس ذلك بوضوح من خلال سلوك أهل بلد غرنتيل، حيث كانوا يحتفون بالمسلمين و «يكرمونهم ويخرجون لهم عن الطريق إذا دخلوا بلادهم»[٧٠].

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل حالتنا هاته: كيف يمكن أن نفهم الموقف المزدوج لملوك غانة؟ إذ في الوقت الذي نجدهم يفتحون صدرهم للمسلمين ويمكنونهم من المناصب السامية في إدارة الدولة، ويسمحون بتشييد المساجد، حتى يتسنى للمسلمين إقامة شعائرهم الدينية بعلانية وبكل حرية، ويشجعون الفقهاء وحملة العلم على ممارسة نشاطهم بين السودانيين، في الوقت نفسه كان الملكان الغانيان (بسي وتنكامنين) ما يزالان يحتفظان ويتمسكان بالمعتقدات الوثنية، ولم يعتنقا الإسلام بعد[٧١].

ودون أن نقطع في الأمر، فإننا لا نشك في أن المسلمين المتواجدين بالعاصمة أو البلاط لا بد أنهم قد عرّفوا بسي وتنكامنين بالإسلام ودعوهما لاعتناقه[٧٢]. فما الذي حال دون الاستجابة لدعوة المسلمين هل كانا ينتظران من الفقهاء والدعاة أن يهيؤوا المجتمع الغاني أولاً، ثم يأتي إعلانهما عن اعتناق الإسلام بعد

---

(٦٦) إن تشكل الحاضرة السودانية من مدينتين يعتبر من الظواهر المتميزة في التاريخ الحضري لبلاد السودان، وفضلاً عن غانة هناك مدينة كوكو، وصنغانة، وسلي وغيرها. انظر: البكري، ص ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣.

(٦٧) تدلنا الاختبارات الأركيولوجية (كربون ١٤ (C_{14})) على أن أقدم المساجد في غانة العاصمة تعود إلى نهاية القرن ٣هـ / ٩م. انظر:
Cuoq J., "Histoire de L 'Islamisation"... p. 43, note 108.

(٦٨) البكري، ص ١٧٥.

(٦٩) مثل مدينة غياروا أو برسني. انظر البكري، ص ١٧٧.

(٧٠) م. س. ن. ص.

(٧١) عن المعتقدات الوثنية لدى ملوك وأهل غانة، ينظر البكري، ص ١٧٤ - ١٨٠.

(٧٢) قارن مع تساؤلات يوسف كيوك حول هذه القضية، حيث يبدو أن آلته التحليلية قد استنفدت قوتها، أو أجبرت على ذلك. انظر:
- Cuoq J., "Histoire"... p. 12.

ذلك؟ ربما، لأن ذلك سيجنب الملك في حالة اعتناقه للإسلام علانية، الاصطدام بالتقاليد الوثنية التي تمثل المرجع الشرعي فيما يتمتع به الملك من سلطة مادية ومعنوية. والتخلي عنها يعني حرمانه من المكتسبات التي تخولها له، ومنها حرمان ابن أخته من الملك[٧٣].

لا نستبعد هذا الطرح، أكثر من ذلك، ربما يكون بسي وتنكامنين قد اعتنقا الإسلام بالفعل، وهذا ما يبرر تعاطفهما مع الإسلام والمسلمين، لكنهما كانا يخفيان أمرهما. ومثل هذه الحالة يتطرق لها البكري في كلامه عن قنمر بن بسي ملك (أمير) مدينة الوكن السودانية، حيث يقول عنه: «إنه مسلم يخفي إسلامه»[٧٤].

ومهما يكن من هذا الأمر، علينا أن لا نتغافل دور العامل الزمني في قلب الأفكار والمعتقدات، وأن نقدر هذا المعطى في معالجة القضية. ولا حاجة للتذكير بأننا ما زلنا نعيش المرحلة الجنينية لحضور الإسلام بالسودان.

- إسلام ملك ملل:

حسب البكري يوجد بلد ملل جنوب مملكة غانة، والمسافة الفاصلة بين عاصمتيهما - يضيف الإدريسي - نحو ١٢ مرحلة[٧٥]. قبل مساءلة نص البكري واستنطاقه نتركه يفصح عن الظروف التي اكتنفت إسلام ملك ملل (إمارة):

«وملكهم [يقصد ملك بلد ملل] يعرف بالمسلماني وإنما سمي بذلك لأن بلاده أجدبت عاماً بعد عام فاستسقوا بقرابينهم من البقر حتى كادوا يفنونها ولا يزدادون إلا قحطاً وكان عنده ضيف من المسلمين يقرأ القرآن ويعلم السنة فشكا إليه الملك ما دهمهم من ذلك فقال له أيها الملك لو آمنت بالله تعالى وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه الصلاة والسلام وأقررت برسالته واعتقدت شرائع الإسلام كلها لرجوتُ لك الفرج مما أنت فيه وحل بك، وأن تعم الرحمة أهل بلدك وأن يحسدك على ذلك من عاداك وناواك. فلم يزل به حتى أسلم وأخلص نيته وأقرأه من كتاب الله ما تيسر عليه وعلمه من الفرائض والسنن ما لا يسع جهله. ثم استنابه في ليلة جمعة فأمره فتطهر فيها طهراً سابغاً وألبسه المسلم ثوب قطن كان عنده،

---

(٧٣) وتسير رواية «تاريخ الفتاش» التي أثرناها سابقاً (هامش ٦٤) - التي تتعلق بانتقاد الفقيه لاسكيا داوود سلطان السنغيين - في الاتجاه نفسه. ذلك أنها تبين أن السلطان لكي يحتفظ بهيبته أمام رعيته، كان مجبراً على التمسك ببعض التقاليد الاجتماعية السودانية.

(٧٤) البكري، ص ١٧٩.

(٧٥) البكري، ص ١٧٨. الإدريسي، ص ٦.

وبرز إلى ربوة من الأرض فقام المسلم يصلي والملك عن يمينه يأتَمُّ به فصلّيا من الليل ما شاء الله والمسلم يدعو والملك يؤمن فما انفجر الصباح إلا والله قد عمّهم بالسقي فأمر الملك بكسر الدكاكير وإخراج السحرة من بلاده وصح إسلامه وإسلام عقبه وخاصته. وأهل مملكته مشركون فوسموا ملوكهم منذ ذاك بالمسلماني»(٧٦).

ولئن شككنا في صياغة القصة أو حبكتها(٧٧)، فإن الوقائع التي تستعرضها تساير ما رأيناه سابقاً سواء في حديثنا عن الإسلام بتكرور أو مملكة غانة.

وأول ما يثير انتباهنا، وجود الضيف المسلم في البلاط(٧٨) وذلك قبل إعلان الملك عن إسلامه. وسواء كان مجيء الفقيه للمنطقة (بلد ملل) برغبة شخصية بهدف الدعوة للإسلام، أم جاء بطلب من الملك نفسه، ففي كلتا الحالتين، نسجل اطمئنان السودانيين له، وإلا ما كان للملك أن يلتجئ إليه لحل المعضلة التي ألمت ببلاده.

ونستحضر بهذا الصدد، دور المسلمين في إدارة شؤون مملكة غانة وحضورهم الكثيف – نسبياً – بين أهاليها. والنموذج الذي نعالجه، يقدم صورة مشابهة، لا تختلف عنها في شيء، سوى في عدد حضور المسلمين. إذ النص لا يشير إلا لفقيه واحد، وفوق ذلك ما يزال يعتبر ضيفاً، الشيء الذي يفسر وقوف الإسلام عند باب قصر الملك لا يتجاوزه، في حين بقي أهل المملكة مشركين.

لقد أكدنا سابقاً على ضرورة اعتبار العامل الزمني في قلب الأفكار والمعتقدات(٧٩)، ونضيف هنا عامل العدد، إذ هو الآخر يساعدنا في فهم انحصار الإسلام بين جدران القصر، وعدم انتشاره بين رعايا الملك.

بناء على ما تقدم، فإن أحداث القصة سواء كانت صحيحة أو متكلفة، فالأمر لا ينطوي على أهمية قصوى بالنسبة للدلالة التاريخية للرواية، فكما أبصرنا، كان الفقيه موجوداً في بلاد الملك «يقرأ القرآن

---

(٧٦) البكري، ص ١٧٨.

(٧٧) لأن اسم ابن خلدون يمارس سلطة سحرية على الباحثين، فعلينا أن نثمن رواياته ونخطئ ما عداها، وجل الباحثين اليوم يشككون في رواية البكري هاته. انظر:

- Triaud. J. L, "Ouelques remarques sur L 'Islamisation du Mali des origines à 1300" B. IFAN. T. XXX, n° 4, 1968.
- Cuoq. J. "Recueil"‥, p. 103, note 1.

(٧٨) النص لا يشير إلى ذلك صراحة، لكننا نرجحه على اعتبار استعمال البكري لكلمة «ضيف». بموازاة مع ذلك، فإن اقتصار انتشار الإسلام على الملك وحاشيته يدلنا على أن الفقيه الضيف كان يعمل أساساً في البلاط.

(٧٩) راجع ص ١١٩.

ويعلم السنة » قبل وقوع الحادثة التي شكلت السبب المباشر – حسب النص – في اعتناق الملك وعقبه وخاصته للإسلام.

على هذا الأساس، فإن عناصر رواية البكري تملك مصداقية معتبرة، ولا نرى ضرورة لنفيها حتى ولو كان بناء الرواية ينزع بنا نحو عالم الأسطورة.

وبالنسبة لزمن الحدث يظهر من صياغة البكري التي تحيلنا إلى الماضي، وكذا من خلال بعض العبارات التي استعملها (يعرف بالمسلماني، لأن بلاده أجدبت عاماً بعد عام، وكان عنده ضيف . . . إلخ)، إن إسلام ملك ملل يعود بالتقريب إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، ولا داعي للتعلق بالتاريخ الذي حدده م. دولافوس وهو سنة (٤٤٢هـ / ١٠٥٠م)[٨٠]، وتبناه بعده المؤرخون.

لقد عالجنا نص البكري من الناحية الشكلية (التوثيقية)، وأبرزنا مدى مصداقية الرواية. وسنعود لمناقشة واستغلال مضمون النص من الوجهة التاريخية عند حديثنا عن إمبراطورية مالي المسلمة.

– الإسلام في كوكو [٨١]:

تقع مدينة كوكو عند بداية الثنية الثانية لنهر النيجر، وهو لا تبعد عنه بأكثر من ستة كيلومترات، وتعتبرها البحوث الأركيولوجية من أقدم الحواضر السودانية[٨٢]. ومثل مدينة غانة تتكون كوكو من مدينتين، ما تزال بعض آثارها قائمة إلى الآن. ونظراً لموقعها المتميز فقد اتخذها السنغيون عاصمة لإمارتهم – بعد كوكيا – وذلك منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على الأقل. وستظل المدينة كذلك إلى حين انهيار الإمبراطورية السنغائية التي قامت في بلاد السودان على أنقاض إمبراطورية مالي في خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

وتفيدنا المصنفات الجغرافية، أن منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر (حيث توجد كوكو) كانت ترتبط بإفريقية عبر الجادة الصحراوية التي تصل كوكيا بالقيروان مروراً بتادمكة السوق[٨٣].

---

(80) Delafosse. M, "Haut - Sénégal - Niger", (1972), T. II, P. 175

(٨١) تتفق المصادر العربية في رسم شكلها، وتستعمل المصادر السودانية اسمين آخرين للدلالة على مدينة كوكو: ثاو وهو الاسم الذي تتداوله الأبحاث الأعجمية، والثاني «كاغ أو ثاغ». ويضيف «تاريخ الفتاش» ص ٤٥: «وفي اسم كاغ لغتان كاغ وكوكو».

(٨٢) انظر:

- Mauny. R, "Tableau".., p. 112 - 113.
- Rouch. J, "Contribution à L 'Histoire des soughay", Mémoire de L'I.F.A.N, n° 29. p. 172.

(٨٣) البكري، ص ١٨١.

من ثمة كان لإفريقية الدور الأساس في انتقال التأثيرات الإسلامية إلى هذا الجزء من بلاد السودان(٨٤).

ذلك أنه منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، كان تجار ودعاة وفقهاء إفريقية المالكيون يرتادون إمارة كوكو ومنهم من كان يستقر بها. الشيء الذي يدل على الفعالية الإيجابية التي كانت تطبع علاقات المسلمين بأهل كوكو. وفي خلال القرن الموالي يطلعنا المهلبي(٨٥) (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠م) على ثمرة هذا التفاعل حيث تدلنا روايته على أن الإسلام انتشر بين أكثر أهل كوكو وأصبح ملك البلاد يظاهر رعيته به.

أكثر من ذلك صار البزركانيون(٨٦) لا يملكون عليهم أحداً من غير المسلمين، ويضيف البكري أنه: «إذا ولي منهم ملك دفع إليه خاتم وسيف ومصحف يزعمون أن أمير المؤمنين بعث بذلك إليهم»(٨٧).

قد يكون اتصالهم بأمير المؤمنين هذا، مجرد زعم كما يذكر البكري، بيد أننا وإن صدقنا الرواية، لا يمكن إلا أن نخمن هويته: هل المقصود به الخلافة الأموية بالأندلس أم الخلافة الفاطمية؟

نترك المسألة جانباً، ونسجل الحضور المبكر للإسلام في كوكو، وسَبْق البزركانيين إلى اعتناقه قبل غيرهم من القبائل السودانية. إذ يمكننا انطلاقاً من شهادتي المهلبي والبكري، أن نصعد بالظاهرة، إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

بيد أن بعض المؤرخين، وآخرهم يوسف كيوك، لا يأخذون بالشهادتين الآنفتين، ويرون أن بداية انتشار الإسلام بين أهل كوكو (البزركانيين)، يعود إلى الربع الأخير من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). ويستند كيوك – الذي أظهر حماساً وقدرة على التحليل أكثر من غيره في معالجة وتبرير هذا الطرح – على الرواية الشفوية التي دونها عبدالرحمن السعدي، وأخرى لمؤرخ مجهول من القرن ١١هـ / ١٧م(٨٨).

---

(٨٤) المالكي: «رياض النفوس»، ج ١، ص ١٨٢، ١٨٦، ٢٨٢، ٤٤٩.
ج ٢، ص ١٠٢، ٢٨٤.

(٨٥) آثار المهلبي ضائعة، وقد وردت إشارته تلك عند: ياقوت الحموي: «معجم البلدان»، بيروت: دار صادر ١٩٧٦م، ج ٤، مادة: كوكو، ص ٤٩٥.

(٨٦) البزركانيون هم أهل كوكو. انظر: البكري، ص ١٨٣.

(٨٧) م. س. ن. ص. نعلم أن محمد بن يوسف الوراق شكل أحد مصادر البكري. وعلى الرغم من أنه لا يصرح لنا بأنه نقل عنه بخصوص كوكو، نعتقد أن البكري كان يصدر في كلامه عن المدينة عن نصوص الوراق الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

(٨٨) انظر:

- Cuoq J., Histoire de L 'Islamisation.., p. 133 - 134.

تستعرض الرواية الأولى شجرة ملوك سنغاي قبل الأسكيين[٨٩]، ويضيف مؤرخ تنبكت، أن الملوك الأوائل منهم لم يعتنقوا الإسلام (وعددهم أربعة عشر)، إلى أن جاء زاكسي « يقال له مسلم دم معناه أسلم طوعاً بلا إكراه رحمه الله تعالى وذلك سنة أربعمائة [٤٠٠هـ] من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم »[٩٠].

وحتى تصبح الرواية مسايرة لتصور كيوك، ينبغي أن نجعل من مؤرخ تنبكت غير قادر على التمييز بين السنة والقرن. وبذلك فعبد الرحمن السعدي يقصد القرن الخامس الهجري وليس سنة أربعمائة كما ورد في النص. وتأتي الرواية الشفوية الثانية التي ترجمها للفرنسية كل من دولافوس وهوداس وألحقاها كذيل على « تاريخ الفتاش » لتدعم موقف الأطروحة[٩١]. ومفادها أن إسلام أول ملك سنغائي، قد تم في العقود الأخيرة من القرن الخامس الهجري[٩٢].

نعم، إن عبدالرحمن السعدي مؤرخ سوداني « محلي »، لكن ذلك لا ينهض دليلاً منهجياً كافياً على مصداقية روايته، ويكفي أن نعلم أنها متأخرة عن الحدث بأكثر من ستة قرون لكي نشكك في قيمتها وقد لمحنا سابقاً أن جل الروايات الشفوية التي دونها السعدي، والمتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال القرنين الثامن والتاسع من الهجرة (١٤ – ١٥م)، تتسم بنوع من الاضطراب والغموض، فما أدرانا بما سبقهما!

لنتجاوز هذا الاعتراض العام، ولنعتبر رواية السعدي، وهي غير بعيدة عن الواقع، لكن أن نقرأ مضمونها بما نريده له وليس بما تفصح عنه، فذلك شيء يتجاوز حدود لعبة التأويل، وصناعة التاريخ. وليس في « تاريخ السودان » ما يحملنا على الاعتقاد في أن صاحبه يقصد القرن الخامس وليس سنة أربعمائة للهجرة. فمؤرخ تنبكت يميز جيداً بينهما[٩٣].

أما الرواية الشفوية التي دونها دولافوس وهوداس مترجمة إلى اللغة الفرنسية دون توثيق للنص الأصلي، فيمكن – تجاوزا – الاستئناس بها، إلا أن الاستناد إليها يصبح عملاً مرفوضاً على الأقل منهجياً.

---

(٨٩) تعاقب على حكم السنغيين ثلاث أسر: أسرة «زا» التي حكمت خلال الفترات السابقة عن سنة ١٢٧٥م، وأسرة «سن» (١٢٧٥ - ١٤٩٣م) وأسرة الاسكيين (١٤٩٣ - ١٥٩١م).

(٩٠) عبد الرحمن السعدي: تاريخ السودان، ص ٣.

(91) Cuoq J., "Histoire".., note 318 et p. 133.

(92) "TARIKH EL - FETTACH", deuxieme appendice p. 332-341.

انظر على الخصوص ص ٣٣٢ و ٣٣٣. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الذيل هو لمؤلف مجهول كتبه فيما بين (١٦٥٧ - ١٦٦٩م)، إلا أن محققي ومترجمي «تاريخ الفتاش» لم يثبتا متن النص العربي الأصلي لظروف خاصة حسب قولهما.

(٩٣) نعتقد أن المؤرخين الذين شككوا في قدرة السعدي على التمييز بين السنة والقرن قد نسوا أو تناسوا بأنه كان كاتباً في عهد الباشوات وأنه كتب «تاريخ السودان» بالعربية وليس الفرنسية.

ومعطى القول، فإننا نستغرب كيف أمكن ليوسف كيوك وغيره، اعتماد مثل هذه الروايات الشفوية، وبقراءاتهم الخاصة لها، في المقابل تم تهميش كلام المهلبي والبكري المعاصرين للحدث[٩٤].

مع أن المسألة، لا تتطلب كل هذه التمحكات بالرواية الشفوية، فنحن نعلم أن وصول الإسلام ورسوخه بإفريقية، متقدم من الناحية الزمنية مقارنة مع المغربين الأوسط والأقصى اللذين ساهما في إسلام تكرور وغانة وغيرهما من المناطق المتصلة بهما. وبحكم ارتباط إفريقيا وإتصالها ببلاد كوكو، فقد كان طبيعياً أن يعتنق البزركانيون الإسلام قبل غيرهم من السودانيين.

ففي الوقت الذي تم فيه تحول صنهاجة اللثام للإسلام في القرن (٣هـ / ٩م) كما أخبرنا ابن خلدون، كان دعاة إفريقية وفقهاؤها – المالكيون وفقهاؤها وغيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى – يمارسون نشاطهم بين أهالي بلاد كوكو. وكان لمدينة تادمكة في هذا الإطار دور يوازي الدور الذي لعبته مدينة أودغشت في تقدم الإسلام نحو تكرور وغانة، ذلك أنها لم تكن تبعد عن كوكو سوى بتسع (٩) مراحل[٩٥].

إننا بمعالجة القضية من الناحية الزمنية، نكون قد أبرزنا الوجه الظاهر منها، وهو غير كاف لاستكناه عمق التصور الذي يطرحه يوسف كيوك ومن جاراه. إذ ماذا يعني أن نثبت تاريخياً، أن البزركانيين اعتنقوا الإسلام في نهاية القرن الرابع الهجري أو نهاية الذي يليه؟ لا شيء ذو أهمية بالغة، خاصة وأننا ما نزال نعيش المرحلة الجنينية لحضور الإسلام ببلاد السودان، حيث المعتقدات الوثنية ما تزال تتحكم بقوة كما تشهد على ذلك نصوص البكري نفسه[٩٦]. بموازاة مع ذلك، فإننا بصدد معالجة ظاهرة (الإسلام ببلاد السودان) لا يرتبط تطورها ورسوخها بالزمن فحسب، وإنما بعوامل كثيرة ومتنوعة، سنأتي على رصدها لاحقاً.

لهذا، سواء اعتنق جل سكان كوكو الإسلام في نهاية القرن الرابع أو بعد قرن من ذلك، فالمسألة لا تحمل في طياتها دلالات ذات أهمية بالغة في تاريخ مسيرة الإسلام ببلاد السودان.

---

(٩٤) تجدر الإشارة أن جل المؤرخين مثل (J. Rouch) و (R. Mauny) و (J. L. Triaud) و (J. Cuoq)، كانوا يقدسون نصوص البكري عن بلاد السودان ويهملون الروايات الشفوية لأنها كانت تتحدث فقط عن جوانب اجتماعية وسياسية، لكن بمجرد ما ظهرت روايات شفوية عن الجانب الديني نفضوا أيديهم من البكري وأصبحوا يشككون في رواياته!

(95) Lewicki. T, "Quelques Extrait inédites Relatifs aux voyages des commercants".., Rev. Folia. Orient. T. II. 1960, p. 6-7.

(٩٦) يقول البكري (ص ١٨٣) في كلامه عن كوكو: «وهي مدينتان مدينة الملك ومدينة المسلمين وملكهم يسمى قندا وزيهم كزي السودان [...] وهم يعبدون الدكاكير كما تفعل السودان ويضرب بجلوس الملك الطبل ويرقص النساء السودانيات».

إذن، ما الذي يمكن أن يلغي استغرابنا أمام تفضيل كيوك وغيرهم للرواية الشفوية على علاتها – كما رأينا –، وعدم التفاته للمصادر الأخرى في قضية تحديد زمن إسلام أهل كوكو؟

إن تعلق كيوك بالرواية الشفوية في هذه القضية لا يستهدف تأخيراً زمنياً مقداره مائة سنة كما يمكن أن يعتقد، وإنما أساساً، محاولة تمهيد القارئ لاستقبال تصور آخر، ما فتئت الدراسات الأعجمية والعربية (للأسف) تتداوله بسذاجة، مفاده أن الإسلام ببلاد السودان اقتصر على الفئات الحاكمة دون بقية الرعية.

ذلك أننا عندما نقارن نصي المهلبي والبكري، بالرواية الشفوية التي دونها السعدي، نلاحظ أن الجغرافيين العربيين يتحدثان عن إسلام ملك كوكو وأكثر أهل البلاد، في حين يفصح نص السعدي عن شجرة ملوك سنغاي قبل مجيء الأسكيين، والقصد الأساسي عنده هو ترتيب تعاقبهم لا غير، وفي خلال استعراضه، أشار عرضاً إلى أول ملك سنغي اعتنق الإسلام. وتسير الرواية الشفوية التي دونها دولافوس وهوداس في الاتجاه نفسه، إذ هي الأخرى لا تتحدث إلا عن أول ملك سنغي اعتنق الإسلام، وذلك فيما بين سنة (٤٧١ و ٤٧٥هـ / ١٠٧٩ – ١٠٨٢م).

ومهما يكن من أمر هذه المسألة، فإن الإسلام سيعرف تطوراً محلوظاً بين أهالي كوكو في خلال القرنين الخامس والسادس من الهجرة. وتقدم لنا شواهد قبور كاغ (كوكو) الملكية، شهادة بالغة الدلالة على مدى تأثير الإسلام في حياة البزركانيين. ذلك أن جل تلك الشواهد تحمل أسماء عربية لملوك سنغائيين، حكموا المنطقة فيما بين سنة (٤٩٤ – ٦٦٣هـ / ١١٠٠ – ١٢٦٦م). أكثر من ذلك نجد البعض من أولئك الملوك انتحل أسماء الخلفاء الراشدين، مثل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب[٩٧].

أخيراً، نسجل أن البكري في خلال استعراضه للحالة الدينية ببلاد السودان، كان واضحاً في كلامه ومقاصده، وهو عندما يشير إلى تحول أمير أو ملك سوداني للإسلام، فإنه لم يكن قط يقصد أن رعاياه قد أصبحوا بالضرورة مسلمين، عملاً بالقول المأثور: «الناس أو العامة على دين ملوكها»[٩٨].

فالبكري يميز بين الأمرين جيداً، ويدرك متى يمكن استهلاكه ذلك المأثور. والنصوص التي قدمنا له عن إسلام تكرور وغانة وملل وكوكو، تنهض شهادة واضحة على ما نذهب إليه[٩٩].

---

(97) Sauvaget. J, "Les Epitaphes royales de Gao", IFAN, XII 1950, pp. 418-440.

(٩٨) يمكن الاستئناس هنا، بإثارة ابن خلدون وتفسيره لهذا القول المأثور. انظر: «مقدمة العبر»: ص ٢٩، ١٤٧.

(٩٩) يبدو واضحاً أن يوسف كيوك كان يصدر عن هذا القول المأثور في الثقافة الإسلامية، وذلك أثناء تقييمه لنصوص البكري ورواياته، الشيء الذي جعله يستخلص ملاحظة مناقضة لما أثبتناه أعلاه. ورأيه ذاك، لا يجانب الصواب فيما يتعلق ببعض شهادات أصحاب مصادرنا، لكنه لا ينسحب البتة على شهادات البكري كما اعتقد كيوك. انظر:

- Cuoq. J, "Histoire de L 'Islamisation".., p. 43 et 134.
- "Recueil".., p. 17 note 1.

الفصل الثالث

مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية

شكلت مملكة غانة أول تنظيم سياسي متطور عرفته بلاد السودان خلال العصر الوسيط. وإذا كنا نجهل الشيء الكثير عن أصولها التاريخية فإن الكتابات العربية - خاصة خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) - استطاعت أن تنتشلها من أعماق التاريخ المظلم إلى حيزه المضيء، الشيء الذي مكننا من الوقوف على بعض التطورات التي عرفتها المملكة خاصة في خلال القرنين الأخيرين من حياتها.

وبعد أقل من عشر سنوات على وصف البكري (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) لأحوال المملكة ومظاهرها المثيرة - دون أن يلوح لنا بأي مؤشر عن قرب نهايتها - أعلن الباحثون رسمياً عن سقوط مملكة غانة في يد المرابطين وبذلك تم إجهاض أول تجربة سياسية سودانية متطورة على يد صنهاجة اللثام سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م).

كيف تتداول الدراسات قضية نشوء مملكة غانة؟ وما هي الأبعاد الحقيقية لوصف البكري؟ وهل توافقنا المصادر المتوفرة على الانهيار المزعوم لمملكة غانة على يد المرابطين سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)؟ أخيراً ما هي طبيعة علاقة الحركة المرابطية بمملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة؟

أولاً- غانة بين المصادر العربية والتصورات التاريخية:

١. الموقع وإشكالية النشأة:

باستقراء المعطيات التي تطرحها المصادر العربية والرواية الشفوية ومقارنتها، تمكن الباحثون من تحديد الإطار الجغرافي العام لمنطقة أوكار التي تقوم عليها المملكة. وتم توطينها فيما بين نهر السنغال غرباً والنيجر شرقاً، وعلى حدودها الشمالية كانت تتحرك القبائل البربرية الصحراوية. وفي الفترة التي بلغت فيها مملكة غانة أوج قوتها تمكنت من مد نفوذها جنوباً لكنها لم تلامس قط مقدمة الغابات الاستوائية[١].

إنها حدود تقريبية لمنطقة أوكار، أي مجال انتشار شعب السراكولي حالياً، ولا ينبغي مطابقتها بالحدود الفعلية للمملكة أو لسلطة الملك الغاني إذّاك. ذلك أن الحدود كانت دون هذه المساحة، ولحقتها تغييرات جوهرية فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السادس للهجرة، كان من بين إفرازاتها اقتطاع مساحات هامة خاصة في المناطق الشمالية الغربية، تكاد تعادل نصف المساحة التي رسمها ر.

---

(١) انظر الخريطة رقم: (٣)، وقارن بما جاء عند ر. موني في كلامه عن الحدود:

- Mauny R., "Tableau".., p. 509 et "Les siecles Obscures", P. 144-146.

موني لمملكة غانة[٢].

لا نعرف على وجه الدقة، تاريخ نشأة مملكة غانة، ولا مؤسسيها الأوائل، غير أن الروايات التاريخية التي أوردها كل من محمود كعت في «تاريخ الفتاش» وعبد الرحمن السعدي في «تاريخ السودان» فضلاً عن الرواية الشفوية المحلية، شكلت منطلقاً لعدد من التاويلات والتصورات، أشهرها تلك التي اقترحها موريس دولافوس وطورها فيما بعد ريموند موني (R. Mauny).

يعتقد دولافوس أن المؤسسين الأوائل لمملكة غانة، هم بيض من أصل سوري يهودي، نزحوا في منتصف القرن الثاني للميلاد من ليبيا إلى منطقة أوكار في إطار هجرات سلمية، جاءت نتيجة الاضطهاد الروماني لهم. وبعد استقرارهم بجانب السكان الأصليين (قبائل السوننكي)[٣]، استطاعوا استيعاب عاداتهم، وتكيفوا مع تقاليدهم، ثم أخذوا تدريجاً في بسط نفوذهم إلى أن أصبحوا السادة الحقيقيين للبلاد. وبذلك تم لهم تأسيس مملكة غانة حوالي سنة ٣٠٠ ميلادية.

ويستبعد هذا التصور ان يكون الملوك الأوائل لمملكة غانة من أصل صنهاجي[٤]، على أساس أنه لو كان الأمر كذلك لأكّده لنا عبدالرحمن السعدي باعتباره من أبناء المنطقة. ويضيف دولافوس أن ابن خلدون الذي يعتبر من أكبر علماء أنساب البربر، لم يكن له أن تفوته مثل هذه المسالة، إذ لو صح انتسابهم لصنهاجة، لسجله لنا في معرض حديثه عن غانة. لكن صاحب العبر لم يشر إلى القضية، واكتفى بنفي ما أثبته الإدريسي بخصوص انتساب ملوك غانة لعلي بن أبي طالب.

ويسترسل دولافوس في تفسيراته موضحاً، أن هذه الأسرة البيضاء السورية اليهودية، قد استمرت في الحكم إلى نهاية القرن الثامن الميلادي، حيث استطاعت أسرة سوننكية سوداء من السيطرة على الحكم مستفيدة من الأوضاع المضطربة التي بدأت تعرفها البلاد آنذاك، ومستعينة بكثرة الجيوش التابعة لها.

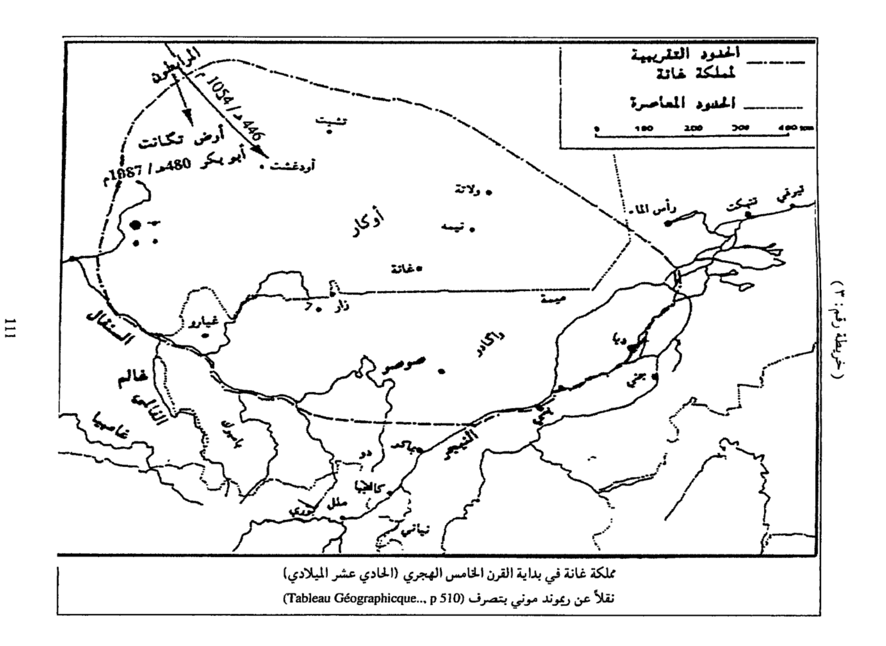
---

(٢) لا شك أن ر. موني بذل مجهوداً جباراً في إخراج الخرائط المتعلقة بالوحدات السياسية السودانية (غانة، مالي، سنغاي)، لكنها ما تزال تحتاج إلى تدقيقات لها أهمية بالغة من حيث النتائج المترتبة عنها.

(٣) يؤكد مؤرّخو تنبكت أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان في الأصل. انظر: «تاريخ الفتاش»، ص ٤٢. «تاريخ السودان»، ص ٩. أما السكان الأصليون فيسميهم عبد الرحمن السعدي (ص ٩) «وعكريون»، وحسب دولافوس وهوداس فإن صاحب «تاريخ الفتاش» عندما يستعمل نفس الكلمة «وعكريون» فإنه يقصد بها قبائل السوننكي، انظر التعليق رقم ٣، ص ٥ من الترجمة الفرنسية لتاريخ الفتاش.

(٤) المصادر العربية بما فيها السودانية تنعت البربر المنتشرين في الصحراء بالبيضان أو «البيض»، وبما أن مؤرخي تنبكت يؤكدان أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان، لذلك أثار دولافوس مشكل صنهاجة. راجع ما قلناه في الفصل الأول من الباب الأول، ص ٦٢.

(خريطة رقم: ٣)



مملكة غانة في بداية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)

نقلاً عن ريموند موني بتصرف (Tableau Géographicque..., p 510)

مع هذا الانقلاب، بدأت مرحلة جديدة من تاريخ مملكة غانة، وأهم ما ميزها هو سعي القيادة السوداء إلى توسيع مناطق نفوذها على حساب الجيران(٥).

وقد استمرت نظرية دولافوس هاته تمارس تأثيرها على الدراسات التاريخية لعشرات من السنين، ثم أخذت تدريجياً تفقد جاذبيتها مع تطور الأبحاث الأركيولوجية، ولكن أساساً بسبب خلفيتها السلبية التي تجعل من الإنسان السوداني عاجزاً عن تحقيق أي مكسب حضاري دون تأثير عميق من الخارج. فالسوداني – شأن البربري في الكتابات الاستعمارية – سلبي، غير أصيل فيما ينتجه، دائماً في حالة انفعال، وقاصر عن الإبداع.

وتجنح جل الدراسات حالياً،إلى رفض مثل هذه التصورات والأطروحات،مكتفية بتأكيد الأصل السوداني لحكام غانة الأوائل، أو ترديد رأي محمود كعت في القضية: «وقد بعد زمانهم ومكانهم علينا ولايتأتى لمؤرخ في هذا اليوم أن يأتي بصحة شيء في أمورهم يقطع بها ولم يتقدم لهم تاريخ فيعتمد عليه»(٦).

ونظراً لتهافت تصور دولافوس، وحساسية خلفيته المثيرة للقلق والانزعاج، لم يعد المؤرخون يأبهون به، ومنهم من لم يكلف نفسه عناء الالتفات إليه أو حتى الإشارة له. وقد عبّر عن هذا الموقف بكل وضوح الأب يوسف كيوك، وذلك عندما تجاهل كل ما قيل عن نشأة مملكة غانة، مؤكداً بذلك، تداعي التصور المطروح، ولكن كذلك عدم جدوى الرواية الشفوية(٧).

وبعد قرابة نصف قرن من تاليف دولافوس، طلع علينا ر. موني باطروحة تلقي بعض الضوء على قضيتنا (نشأة مملكة غانة)، لكن من زاوية مغايرة وفي إطار أكثر شمولية. ذلك أنه عوضاً عن أن يتساءل عن جنسية ملوك غانة الأوائل ودينهم مثلما فعل زميله دولافوس، تساءل عن الأسباب الجوهرية الكامنة وراء نشأة الدول السودانية (غانة، مالي، سنغاي). وانتهى – بعد أن أغرق نفسه في تحليل المعطيات التاريخية – إلى ما أسماه بـ«الأصل العسكري للدولة السودانية»(٨).

---

(5) Delafosse. M, "Haut - Sénégal - Niger", I. p. 207-226, T. II, p. 22-25.

وتجدر الإشارة إلى أن دولافوس عند إصداره لمؤلفه هذا عام ١٩١٢، لم يكن «تاريخ الفتاش» متوفراً إذاك. ذلك أن تحقيقه لم يتم إلا بعد سنة من ذلك. وعلى الرغم من أن دولافوس شارك في تحقيقه عام ١٩١٣م، فقد تمسّك بنظريته حول أصل ملوك غانة الأوائل. انظر التعاليق المرفقة بالترجمة الفرنسية لـ«تاريخ الفتاش»، رقم ٤، ص ٤٢، ورقم ١، ص ٧٥، ورقم ٢ – ٣، ص ٧٨.

(٦) «تاريخ الفتاش»، ص ٤٢.

(٧) كما أكدنا فإن دولافوس قد اعتمد على الرواية الشفوية بموازاة مع المصادر المدونة في تأسيس تصوره ذاك، خاصة ملحمة واكادو:

- "La légend du Wagadou, IFAN", T. XXXIX, n° 1-2, 1967, pp. 134-149.

(8) Mauny R., "Tableau".., pp. 218 - 222 et p. 505.

"Les siecles Obscures".., p. 15 et 142.

وينطلق ر. موني في تصوره ذاك من المقولة المشهورة، التي تعتبر تجاور الرحل (البربر) والمستقرين (السودان) محكوماً بعلاقة يطبعها العنف. فالبربر الرحل – حسب زعمه – كانوا يغزون باستمرار السودانيين المستقرين على الحافة الجنوبية للصحراء، بهدف استعبادهم والاستيلاء على ثرواتهم. وجواباً على هذا التهديد المستمر، اضطر السودانيون لتنظيم أنفسهم في إطار نظام سياسي قوي، قادر على حمايتهم من غزوات بربر الصحراء. من ثمة ظهرت في بلاد السودان، دول ذات طابع عسكري في جوهرها. وهذه الظاهرة – يضيف ر. موني – تسم بميسمها جميع الوحدات السياسية التي عرفتها بلاد السودان خلال العصر الوسيط، بحيث لا تدوم الدول والإمبراطوريات السودانية إلا بدوام السلطة العسكرية[٩].

حتى لا نناقش غير التاريخ:

نسجل بدءاً أن أطروحة ر. موني تستقي جذورها من كتابات دولافوس والدراسات الأنثروبولوجية. مما يعني أنه على الرغم من ادعاء الكثير من الباحثين، تهافت نظريات دولافوس، فإن قلة منهم من يتخذ مساحة حقيقية بينه وبين هيمنة سلطة نظريات دولافوس المتعلقة بتاريخ بلاد السودان.

وبإمكاننا، اعتماداً على التحليل التاريخي، نقض هذه الأطروحة، بيد أننا لن نكلف أنفسنا مثل هذا العناء ما دام الاعتراض المنهجي كافياً لاستيفاء الغرض.

نعتقد أن الثغرة الفادحة التي ترصّع تصور مؤرخنا، تتمثل في اعتقاده بأن السمة العسكرية للدولة السودانية، ظاهرة خاصة بالمنطقة فقط، ولو أظهر استعداداً فطرياً لا غير، لأدرك أن الظاهرة عامة في تاريخ المجتمعات البشرية، وليست مزية قاصرة على دول بلاد السودان. وأن المسألة في جملتها تتعلق بالأنثروبولوجيا السياسية وليس بعلم التاريخ. ومن ثمة، لا نرى أي داع يدفعه لأن يقدم لنا أطروحته «كقضية تاريخية»[١٠].

مؤدى القول، إن نشأة مملكة غانة ما تزال محاطة بالغموض، وكل ما يمكن أن نؤكده بهذا الصدد، هو أن اسمها أصبح مرسوماً في المصادر العربية منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي).

---

(٩) عرفت أطروحة ر. موني هاته انتشاراً وشيوعاً بين المهتمين بتاريخ بلاد السودان، وممن أخذوها كمسلمة بديهية:
- Nicolas Guy, "Dynamique de L'Islam au Sud du Sahra, Paris. 1981, p. 54 et p. 61.

(١٠) إذا كان العمل التاريخي يشدد على التمايزات بين مجتمع وآخر، فإن العمل الأنثروبولوجي يسعى إلى رصد العناصر العميقة والثابتة لدى المجتمع البشري ككل. وعن النظريات المختلفة المتعلقة بأصل نشأة الدولة، التي تتداولها الأنثروبولوجيا السياسية، ينظر مقال: روبيرت كارنيرو، «نظرية في نشأة الدولة»، في: مجلة الفكر العربي ع ٢٢، س ٣، ١٩٨١م، ص ٧ – ٢١ [ترجمة رضوان السيد].

٢. مملكة غانة[١١] من خلال وصف البكري:

تركنا مملكة غانة وقد استولت على مدينة أودغشت بعد سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م). ثم استغرقنا صمت عميق إلى أن جاء البكري، فاطلعنا على بعض أحوال المملكة وهي تعيش أعوام منتصف القرن الخامس الهجري. فما هو واقع حال المملكة كما يفصح عنه جغرافينا؟

أ) سياسياً:

يحيلنا وصف البكري لعاصمة مملكة غانة على وضعية سياسية مركزية، حيث يباشر الملك سلطته انطلاقاً من العاصمة غانة (= قومبي صالح)، ويساعده في مهامه عدد من الوزراء والموظفين جلهم من المسلمين.

ولا نعرف شيئاً عن التقسيم الإداري للمملكة، وكيفية تسيير البلاد، لكن إذا تحدثنا عن العاصمة باعتبارها نموذجاً[١٢]، يمكننا القول إن الملك كان يحكم البلاد من خلال ولاة ينوبون عنه في تسيير شؤون الجهات أو الأقاليم.

وبجانب الوالي، نجد القاضي أو «الأمين» كما يسميه البكري، وإليه يحتكم أهل غانة في قضاياهم ومختلف مشاكلهم اليومية[١٣]. وفي إطار التسيير الجهوي، لا نستبعد مشاركة الزعامات المحلية في الحياة السياسية، وحتى يضمن الملك ولاءها وعدم عصيانها، كان يأخذ أبناءهم رهائن، يقيمون عنده في القصر معززين مكرمين[١٤].

ويظهر أن علاقة السلطة الحاكمة بالرعايا، كانت مدعمة بقيم اجتماعية – ثقافية أصيلة، تتمثل أساساً في العدل الذي يطبع سلوك الملوك الحاكمين تجاه الرعية، يقابله صدق الولاء للملك. وتمتد هيمنة هاته

---

(١١) ترجع أول إشارة لغانة في المصادر العربية إلى النصف الثاني من القرن الثاني (الثامن الميلادي) حيث أشار إليها الفلكي الفزاري (انظر هامش رقم ٨ ص ١٤)، ثم تلاحقت الشهادات العربية المصدرية لكنها كانت فقيرة في مضمونها. ولن نتمكن من التعرف على غانة إلا مع البكري وهو يرسم مسالكه وممالكه سنة ٤٦٠هـ. وأول ما يوضحه لنا جغرافينا (ص ١٨٤) هو أن اسم غانة يطلق على عاصمة المملكة، كما أنه يمثل سمة أو لقباً للملك، وأن اسم البلاد «أوكار». وفي محاولة لتفسير المصطلح (غانة)، يقول ج. ت. نيان إن «غانة» تعني في لغة الماندينغ «الرجل القوي الذي يتمتع بقدرات خارقة». انظر:

- Niane. D. T, “Le Soudan occidental”.., p. 32 et 4.

(١٢) البكري، ص ١٧٥ – ١٧٦.

(١٣) البكري، ص ١٧٩.

(١٤) م. س. ص. ١٨٦.

الخلفية الاجتماعية الثقافية لتشمل مصداقية النظام السياسي، وضمانة لاستمراريته[١٥].

ويجد الملك الغاني في قوته العسكرية، وسيلة مادية، لتدعيم سلطته في البلاد وحماية مجال نفوذه. وبهذا الصدد يذكر البكري أن: «ملك غانة إذا احتفل ينتهي جيشه مئتي ألف منهم رماة أزيد من أربعين ألفاً»[١٦]. لا شك أنه تقدير مبالغ فيه، وإذا جاز لنا مقاربة القوة العسكرية لمملكة غانة، يمكننا القول إنها كانت كافية لاستيفاء الغرض منها خاصة في العاصمة والمراكز التجارية والطرق الرابطة بينهما، والمحطة الجنوبية (غيارو) التي كانت تستقبل الذهب. أما المناطق الهامشية أو القليلة الأهمية اقتصادياً، فلم تكن تهم ملك غانة بنفس القدر.

ويتجسد لنا هذا التوجه بوضوح، في السياسة العسكرية لمملكة غانة وهي في عز أوجها. إذ في الوقت الذي نجدها تسيطر على أودغشت (بعد سنة ٣٦٠هـ) في الشمال وعلى بعض مناجم الذهب في الجنوب، في الوقت نفسه نلاحظ عدم التفاتها للعمليات الجهادية التي كانت تقوم بها مدينة سلي المسلمة على الحدود الشمالية الغربية للمملكة[١٧].

ب) دينياً:

كانت مملكة غانة في عهد البكري غارقة في تقاليدها الوثنية[١٨]، بيد أن الحضور الإسلامي بالعاصمة وغيرها من مدن المملكة، كان يؤشر بتحولات عميقة لاحقة[١٩].

ويبقى أهم ما يمكن أن نسجله بهذا الخصوص، هو أن بداية الإسلام في المملكة ارتبط بالمدن في حين ظلت الأرياف بعيدة عن التأثير الإسلامي، وهذه الظاهرة التي يشهد عليها البكري وغيره، تمثل ظاهرة عامة في بلاد السودان ولا تخص مملكة غانة وحدها.

نكتفي هنا بتسجيل هذه الظاهرة، وعلينا أن لا نتسرع في استغلالها لتأسيس أي استنتاج كان، قبل إدراك الطبيعة الظرفية التي تولدت عنها.

---

(١٥) م. س. ص. ١٧٤. وظاهرة العدل لدى الحكام السودانيين تجاه رعيتهم تعتبر من المظاهر التي شدّت انتباه جل أصحاب المصادر العربية.

(١٦) ص ١١٧. وعندما نقارن عدد جيش أسكيا إسحاق في أثناء مواجهته لحملة المنصور الذهبي سنة ٩٩٩هـ، بعدد جيش ملك غانة، نجد جيش أسكيا إسحاق لا يتجاوز عدده ٤٥ ألفاً. انظر: «تاريخ السودان»، ص ١٤٠.

(١٧) البكري، ص ١٧٢.

(١٨) م. س. ص. ١٧٥.

(١٩) راجع ما قلناه عن الإسلام في مملكة غانة، الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١١٦.

ج) اقتصادياً:

إن سيطرة مملكة غانة على المراكز التجارية وبعض مناجم الذهب جعلها تحتكر أهم السلع المتداولة في التجارة الصحراوية: الذهب والرقيق. إذا أضفنا مداخيل الضرائب المفروضة على السلع الواردة من البلاد والصادرة عنها[٢٠]، أمكننا تفهم الأسس التي قام عليها الرخاء المادي للمملكة. رخاء يجد ترجمته في وصف البكري للبلاط الملكي، حيث كان الذهب يموه كل شيء في القصر من سلاسل الكلاب وسيوف الغلمان والحرس، إلى ثياب الملك وضفائر شعر الأمراء[٢١].

هكذا تتحدث دراسات الباحثين المهتمين بالجانب الاقتصادي، لكن ما هي قيمة الذهب في بلاد السودان – حيث مناجم إنتاجه –، وهل تداوله بين أهل غانة واستعماله بكثافة يدل على ازدهار اقتصادي واجتماعي؟ ثم ما هي قيمة مصاريف الدولة الغانية؟

نترك تفصيل الجواب للمختصين، ونقتصر على بعض الملاحظات الأولية.

إذا نظرنا إلى مملكة غانة من الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، فإن ذهبها – بالشكل الذي يقدمه البكري – سيسيل بدون شك لعاب الأندلسيين والتجار المسلمين، وهذا ما قصده جغرافينا. على أن مملكة غانة كنظام سياسي وبنية اقتصادية – اجتماعية، كانت تبدو له متواضعة إلى درجة أنه لم يجد ما يصفه غير عاصمة المملكة وقوة جيش الملك وبعض العادات العقائدية والاجتماعية.

إن انشداد وصف البكري للذهب في بلاد غانة، يعكس قيمة هذا المعدن بالنسبة إليه وليس بالنسبة للسودانيين، فهؤلاء كانوا يقايضونه وزناً بوزن بسلع لا قيمة لها تذكر (مثل الملح) في أسواق العالم الإسلامي والمسيحي.

ويترتب عن ذلك، أن القيمة المرجعية لأي سلعة تدخل أو تخرج من بلاد السودان لا ترتبط قيمتها بندرتها فحسب، وإنما ترتبط أساساً بقدرتها على اجتياز الصحراء، وأهل غانة – في حدود معلوماتنا – لم يغامروا باختراقها إذّاك[٢٢].

حقاً، كانت مملكة غانة تتوفر لديها ثروات لها أهمية قصوى في التجارة العالمية آنذاك: الذهب

---

(٢٠) البكري، ص ١٧٦.

(٢١) البكري، ص ١٧٥ – ١٧٦.

(٢٢) انظر كلام ابن خلدون عن أرباح التجارة البعيدة المدى، وقد ضرب لنا مثالاً بالتجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان. «مقدمة «العبر»»، ص ٧٠٧.

والرقيق. بيد أنها لم تكن تتوفر على التأطير السياسي والاجتماعي - الثقافي، القادر على تنمية ثروات البلاد، أو على الأقل الكفيل بتحقيق استفادة مناسبة لقيمة سلعها.

وعلينا أن لا ننخدع بالصورة التي يقدمها كل من ابن حوقل والبكري عن ملك غانة وبلاطه، ولا بنتائج التحليلات التي توحي بأننا أمام مملكة محكمة التنظيم وغارقة في الثروات. وحتى إذا كانت تلك الثروات قد تجمعت في يد الملك، فلأن الدولة الغانية ليست لها مصاريف هامة إزاء الإدارة والجيش. بموازاة مع ذلك لا نجد أثراً لفئات سودانية مغامرة، والمراكز الحضرية قليلة[٢٣] وعاجزه عن احتواء ومواكبة التطورات التي كانت تعرفها التجارة الصحراوية خلال القرنين الرابع والخامس من الهجرة. وعقلية المجتمع في جميع أبعادها ما تزال تحكمها تقاليد نيوليتية[٢٤].

وقد كان حكام غانة، بحكم احتكاكهم بالتجارة والفقهاء المسلمين واعين بحساسية الموقف. من ثمة نفهم محاولة استعانتهم بتجربة التجار والفقهاء المسلمين في تسيير شؤون البلاد.

وخلاصة القول، إن ما يصطلح على تسميته بمملكة غانة - في عهد البكري - لا يحيلنا على نظام سياسي وهياكل إدارية واقتصادية محكمة التنظيم، ونسيج حضري كثيف، بقدر ما يحيلنا على تجربة مجموعة من القبائل، تحاول مستعينة بالإسلام أن تطور نفسها وتؤسس نظاماً سياسياً أكثر تطوراً.

٣. مملكة غانة كما انتهت إلى الإدريسي[٢٥]:

تؤكد جل الدراسات التاريخية، أن مملكة غانة التي وصفها البكري، قد انهارت من حيث كونها وحدة سياسية بعد الغزو المرابطي لعاصمتها سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م). لن نأخذ بهذا الكلام الذي سنفنده قريباً. وسنعتبر مملكة غانة وحدة سياسية قد استمرت في الحياة بالقوة نفسها التي عرفتها في عهد البكري، وربما أكثر من ذلك.

---

(٢٣) إذا استثنينا غانة العاصمة ومدينة أوغشت، فإننا لن نعثر في المملكة على مدن في مستواهما الحضري والتجاري. والمراكز الأخرى التي أشار إليها البكري مثل سامقندي وطاقة ويرسني... إلخ، يمكن أن نعتبرها تجمعات قروية ليس إلا. وحتى بالنسبة لعاصمة المملكة فإنها كانت أقل بهاء معمارياً من تادمكة، وذلك حسب شهادة البكري نفسه. انظر ص ١٨١.

(٢٤) انظر بعض تقاليد القضاء عند أهل غانة. البكري، ص ١٧٣، ١٧٩.

(٢٥) يرى ف. مونتيل أن غانة التي وصفها البكري ليست هي نفسها التي انتهت إلى الإدريسي. ومن جانبنا لا نرى داعياً لهذا الشك، ذلك أن مقارنة المعطيات التي يطرحها الجغرافيون، تؤكد بوضوح أنهما يتحدثان عن الوحدة السياسية نفسها. انظر:

- Monteil V., "L'Islam Noir", p. 84.

حقيقة خرجت مدينة أودغشت عن سلطة غانة بعدما غزاها المرابطون سنة (٤٤٦هـ / ١٠٥٥م)[٢٦]. وربما تقلصت الحدود الغربية للمملكة نتيجة توسع سلطنة التكرور[٢٧]. لكن في المقابل علينا أن نسجل امتداد الحدود الشرقية لمملكة غانة. فقد تركها البكري على بعد ثلاثة أيام من العاصمة، بيد أنه مع الإدريسي في منتصف القرن السادس، ستمتد لمسافة ستة أيام منها[٢٨].

وهذا التغيير في الخريطة السياسية لمملكة غانة فيما بين عهد البكري وعهد الإدريسي، يعكس التحولات العميقة التي كانت تعرفها اتجاهات المحاور التجارية الصحراوية. ذلك أن المحور الغربي – الذي يمر بأدوغشت – أخذ يفقد أهميته لصالح المحور الأوسط الذي يمر بتغازة، نتيجة تنامي إنتاج مملحة تغازة، ونتيجة تغيير جدالة لطريق ملح أوليل في اتجاه بلاد السودان: حيث أصبحوا يصرفونه عبر نهر السنغال وليس عبر مدينة أودغشت[٢٩].

وتجد هذه التحولات في المحاور التجارية، ترجمة واضحة في تطور علاقات مملكة غانة التجارية مع أهل وارجلان[٣٠]. وقد كان ج. دوفيس (J. Devisse) محقاً، عندما أعلن في دراسة عن مدينة أودغشت، أن الانهيار التجاري للمدينة، لم يكن ناتجاً عن الغزو المرابطي لها، وإنما كان أساساً عن تحول اتجاه التجارة الصحراوية عنها[٣١].

وباندحار الدور التجاري لأودغشت لم تعد المدينة تمارس إغراءً بالنسبة لمملكة غانة، لهذا السبب لم تلتفت إليها حتى بعد أن خمدت التحركات العسكرية المرابطية في الصحراء سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧ – ١٠٨٨م)[٣٢]. وربما للسبب نفسه (تحوّل اتجاه المحاور التجارية نحو الشرق) وجدت مملكة غانة نفسها مندفعة نحو الشرق، ومديرة ظهرها للمناطق الغربية. الشيء الذي سهل تنامي وتطور القوة السياسية لسلطنة التكرور.

هكذا، نلاحظ أن ما فقدته مملكة غانة في الشمال والغرب عوضته في الشرق، أما الحدود الجنوبية فقد

---

(٢٦) البكري، ص ٦٨.

(٢٧) انظر الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١١٤ – ١١٦.

(٢٨) كانت مدينة سفنقو آخر عمل غانة شرقاً. وفي عهد الإدريسي امتدت الحدود إلى مدينة تيرقي. انظر البكري، ص ١٨١، والإدريسي، ص ٨.

(29) Devisse. J, "Tegdaoust I...", T. I, p. 116.

(٣٠) الإدريسي، ص ١٢٠.

(31) Devisse. J, "Tegdaoust" I..., T. I, p.109 - 165.

(٣٢) هناك إشارة غامضة وردت عند الإدريسي (ص ٣٢) توحي بأن مملكة غانة قد استردت مدينة أودغشت. لكن ماذا ستفعل بها بعد تحول المحاور التجارية عنها؟

ظلت على ما كانت عليه في عهد البكري ولم تتمكن سلطنة التكرور من زحزحتها. وقد كانت مدينة غياروا القريبة من مناجم الذهب، آخر حدودها في الجنوب.

وعلى المستوى الحضري، تطورت المملكة كثيراً فيما بين البكري والإدريسي. ففي عهد الأول كانت مدينة تادمكة أحسن بناء من عاصمة المملكة، بيد أننا عندما نعود للعاصمة مع وصف الإدريسي نجدها قد أصبحت من أكبر مدن بلاد السودان «قطراً وأكثرها خلقاً وأوسعها متجراً وإليها يقصد التجار المياسير»[٣٣]. الشيء الذي يبرهن على التطور الكبير الذي عرفته غانة العاصمة فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف السادس الهجري. بموازاة مع ذلك تطورت مدن المملكة مثل مدينة تيرقي، وظهرت مراكز أخرى مثلاً ولاتة[٣٤].

وامتدت هذه التحولات لتشمل الجانب الديني، فبعد أن تركنا البكري أمام مملكة غارقة في الوثنية بملكها، وأهل العاصمة منقسمين على أنفسهم بين الوثنية والإسلام، أصبح الجميع في عهد الإدريسي يعتنق الإسلام. ولم يكتف الملك الغاني بذلك، بل أراد أن تكون لديه صلة رحم بآل البيت، وفي هذا الإطار أعلن تبعيته للخلافة العباسية[٣٥].

وإعلان الملك الغاني عن تبعيته للخلافة العباسية، لا يعني انه كان يبحث عن مسوغ شرعي يدعم موقفه أمام شعب الصوصو الوثني كما اعتقد يوسف كيوك[٣٦]. ذلك أن شعب الصوصو لم يكن آنذاك يعرف الإسلام ومن كان كذلك فحريٌ به الاّ يميز بين طبقاته. وان يكون الملك الغاني تابعاً للخلافة العباسية أو الموحدية، فإن ذلك لا يعني شيئاً بالنسبة لشعب الصوصو الوثني. والدليل على ذلك انه لم يمنعهم من الهجوم على غانة واستعباد أهلها فيما بعد. ونرى أن المسألة ينبغي النظر إليها في إطار التنافس الديني - خلال القرن السادس (الثاني عشر الميلادي) - فيما بين مملكة غانة وسلطنة التكرور المسلمتين[٣٧].

إن الشيء الآكيد من خلال المعطيات الدينية التي يطرحها الإدريسي عن بلاد السودان، هو أن الإسلام قد تعمق وترسخ بين السودانيين أكثر من ذي قبل، حيث أصبح يمثل المرجع الأساسي في حياتهم. وهذا ما يفسر تعلق ملك غانة بآل البيت والخلافة العباسية، واتخاذ أمير التكرور لقب السلطان.

---

(٣٣) الإدريسي، ص ٦.

(34) Cuoq J., "Histoire de L'Islamisation".., p. 62-63.

(٣٥) الإدريسي، ص ٦.

(36) Cuoq J., "Histoire".., p. 58-59.

(٣٧) لقد انتقد ابن خلدون إشارة الإدريسي المتعلقة بانتماء ملك غانة لعلي بن أبي طالب. انظر: ج ٥، ص ٩٣١.

ورواية الزهري بهذا الصدد، تملك الكثير من المصداقية، لأنها تساير أقوال الإدريسي وتدعمها، وتكشف لنا عن عمق إسلام أهل مملكة غانة: «وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء وسادوا في ذلك وأتى منهم إلى بلاد الأندلس رؤساء من أكابرهم وساروا إلى مكة وحجوا وزاروا وانصرفوا إلى بلادهم وانفقوا أموالاً كثيرة في الجهاد»(٣٨).

لقد عاشت مملكة غانة بعد الإدريسي عدة عقود، وربما امتد عمرها حتى مطلع القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)(٣٩)، حيث انهارت واضمحلت «كوحدة سياسية» هامة في بلاد السودان، وذلك على إثر هجوم شعب الصوصو عليها. فاختفت المملكة نهائياً تاركة المجال لبروز قوة سياسية إسلامية جديدة: إمبراطورية مالي.

ثانياً – البعد التاريخي لعلاقة المرابطين ببلاد السودان(٤٠):

إن المتتبع للتطورات السياسية التي عرفتها صحراء صنهاجة اللثام طوال العصر الوسيط، سيلاحظ إخفاقاً متوالياً لكل محاولة تستهدف إقامة وحدة سياسية قوية ومستمرة بين القبائل الصنهاجية. ولا شك في أن انتشار الإسلام بينهم في خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، قد هيأ ظروفاً مساعدة لمثل هذه الوحدة، إلا أنه كان غير كاف أمام التحديات القاهرة التي تفرضها طبيعة ومناخ الصحراء(٤١).

وقيام الحلف الصنهاجي الثالث، الذي انبثقت عنه الحركة المرابطية سوف يخضع للمنطق نفسه. لكن ما الذي جعل جبروت الصحراء يعترف باسم عبدالله بن ياسين ورفاقه، هل كان ذلك لأنهم خرجوا عن القاعدة وأقاموا دولة في الصحراء؟ أم لأنهم استشهدوا في سبيل التحكم في المحاور التجارية الصحراوية والسيطرة على مناجم الذهب في بلاد السودان؟

---

(٣٨) الزهري: «كتاب الجغرافية»، نشر في:

- Bul. d'etudes orientales Institut de Damas. T. XXI, 1968. p. 125.

[تحقيق محمد حاج صادق].

(٣٩) في محاولة من دولافوس لتأريخ حدث هجوم الصوصو على مملكة غانة يذكر أن الحدث وقع سنة ١٢٠٣م، بيد أننا لا نعرف مصدر هذا التاريخ الذي حدده. حقاً أشار ابن خلدون (ج ٦، ص ٤٣١) لهجوم الصوصو لكنه لم يذكر تاريخاً معيناً للحدث. انظر:

- Delafosse. M, "Haut - Sénégal - Niger", T. II. p. 56.

(٤٠) حتى لا نعيد ما قيل عن الحركة المرابطية بالصحراء، فإننا لن نتوقف سوى عند بعض القضايا المثيرة في تطور الحركة التي لها علاقة ببلاد السودان، ونحيل مَنْ أراد النظر والمقارنة على:

- Cuoq J., "Histoire de L'Islamisation".., 1985.

عصمت عبداللطيف دندش، «دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا»، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م [السلسلة الجامعية].

(٤١) راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل I.

١. قيام الحلف الصنهاجي الثالث وولادة الحركة المرابطية:

عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، كان الحلف الصنهاجي الثاني قد انحلّ، فافترقت كلمة القبائل الصنهاجية وتفرقت أهواؤهم. بموازاة ذلك، تمكنت مملكة غانة من السيطرة على أودغشت(٤٢).

وقد ظلت الوضعية السياسية لصنهاجة اللثام مضطربة إلى حين بداية العقد الثالث من القرن الخامس الهجري، حيث تمكنوا من توحيد صفوفهم تحت زعامة الأمير أبي عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشتا اللمتوني. وتذكر المصادر أن الزعيم الصنهاجي الجديد، كان من أهل الفضل والدين والحج والجهاد(٤٣).

ويدلنا حجه وجهاده للسودان على مدى تعمق الإسلام ورسوخه بين صنهاجة، بعدما مر أكثر من قرن على انتشاره بينهم. على أن مسألة جهاده للسودان، تبقى غامضة ما لم نضعها في سياقها التاريخي، ونبرز معناها الحقيقي.

يمكننا القول إن العمليات الجهادية التي قادها تارشتا، كانت محدودة جداً في الزمان والمكان. ذلك أنه بعد ثلاثة أعوام من قيام الأمير بأمر صنهاجة، استشهد في مكان محاذٍ لقبيلة بني وارث الصنهاجية(٤٤). مما يعني أننا ما زلنا في الصحراء، أو على مشارفها المطلة على بلاد السودان.

على هذا الأساس، فإن جهاد تارشتا للسودان - حسب البكري وابن أبي زرع - لم يشمل، وذلك على أبعد تقدير، سوى بعض القبائل السودانية الموجودة على الهوامش الشمالية لمملكة غانة.

ويظهر أن مثل هذه العمليات العسكرية الصنهاجية ذات الصبغة الجهادية، لم تكن تثير مملكة غانة. بل إننا عندما نلاحظ تزامنها مع جهاد أهل مدينة سلي على الحدود الغربية للمملكة(٤٥)، ونستحضر في الوقت نفسه حظوة المسلمين عند حكام غانة وأهلها، يتهيأ لنا أن ملوك غانة - وهم في موقع قوة عسكرية وسياسية إزاء مدينة سلي والحلف الصنهاجي الجنيني - كانوا يرغبون في تحول المجتمع الغاني للإسلام. من

---

(٤٢) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث.

(٤٣) ابن زرع، ص ١٢١. والبكري (ص ١٦٤) يسميه محمد المعروف بتارشني.

(٤٤) حسب البكري (ص ١٦٤) فإنه «هلك بموضع يقال له قنقارة من بلاد السودان وهم قبيل من السودان بغربي مدينة بانكلابين(!) وهي مدينة يسكنها جماعة من المسلمين يعرفون ببني وارث من صنهاجة». انظر وقارن مع رواية ابن زرع، ص ١٢١. والسؤال المطروح، متى تنتهي الصحراء وتبدأ بلاد السودان عند البكري؟

(٤٥) البكري، ص ١٧٢.

ثمة، نفهم سكوتهم عن تلك العمليات الجهادية، ما دام القصد منها هو نشر الإسلام، وليس المساس بكيان المملكة.

وبعد مهلك الأمير محمد بن تيفاوت اللمتوني قرابة عام (٤٢٥هـ / ١٠٣٤م)[٤٦]، تولى صهره يحيى بن إبراهيم الجدالي أمر صنهاجة من بعده. وبذلك انتقلت رئاسة الحلف الصنهاجي لأول مرة في تاريخه من لمتونة إلى جدالة. ولا شك في أن الأمر له دلالة عميقة بخصوص ترتيب البيت الصنهاجي الجديد، غير أننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة المعطيات المستجدة، التي سمحت بانتقال رئاسة الحلف من قبيلة لمتونة إلى جدالة بتلك السهولة. ودون أن نغرق في التخمينات لتفسير الحدث، يمكننا أن نسجل ملاحظتين تلقيان بعض الضوء على القضية:

الأولى – إحساس ابن أبي زرع بأهمية الحدث، لكنه – ربما – لم يجد تحت يديه ما يسمح له بتفسيره وتوضيح حيثياته، فركن إلى أقوال النسّابين، واعتمدها كتفسير ملائم. لكن ماذا يجدي قولنا بأن «جدالة ولمتونة أخوة يجتمعون في أب[٤٧] واحد». مهما يكن من أمر هذا التفسير، نحتفظ باهتمام صاحب القرطاس، كدلالة على أهمية الحدث.

الثانية – يدلنا تصاهر زعماء لمتونة مع زعماء جدالة على حالة من الوفاق التام بينهما. والأهم من ذلك، أن حالة الوفاق هاته تبرز كظاهرة متميزة في تاريخ صنهاجة، نلاحظها كلما وجه الحلف الصنهاجي اهتمامه نحو الجنوب في اتجاه بلاد السودان[٤٨]. مما يعني أن جدالة «المصاقبين لبلاد السودان»[٤٩] مرتبطون بشرياً واقتصادياً بالجنوب أكثر منه بالشمال.

وفي عام (٤٢٧هـ / ١٠٣٦م)، استخلف الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي ابنه إبراهيم على رئاسة الحلف الصنهاجي، وقصد المشرق برسم حج بيت الله الحرام. وفي طريق عودته، توقف بالقيروان بهدف الأخذ عن شيخ المالكية بالمدينة، أبي عمران الفاسي[٥٠].

---

(٤٦) المصادر لا تتحدث عن سنة ٤٢٥هـ، وقد اعتمدناها بناء على سياق الأحداث كما وردت عند البكري (ص ١٦٤) وابن زرع (ص ١٢٢)، وذلك على وجه الاحتمال والترجيح.

(٤٧) ابن أبي زرع، ص ١٢٢.

(٤٨) كما لاحظنا مع تارشنا، فقد وجدنا لديه اهتماماً ببلاد السودان (الجهاد)، وكذلك الأمر بالنسبة لعهدتين يروتان خلال القرن ٤هـ (انظر البكري، ص ١٥٩). وكما سنرى لاحقاً فإن الحلف الصنهاجي عندما سيتوجه بزعامة عبد الله بن ياسين إلى الشمال (المغرب) فإن جدالة لن ترافقه.

(٤٩) البكري، ص ١٧٢.

(٥٠) البكري، ص ١٦٤. ابن أبي زرع، ص ١٢٢. ونسجل هنا أن الأمير يحيى الجدالي كزعيم للحلف الصنهاجي لم يكن يريد البقاء دون شرف الحج، الذي ناله الزعيم اللمتوني السابق (تارشنا).

وعندما توطدت العلاقة بين الرجلين في القيروان أخذ الفقيه أبو عمران الفاسي[٥١] في استجواب الأمير الصنهاجي عن واجبات دينه «فلم يجده يعرف شيئاً منها ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفاً، إلا إنه حريص على التعلم، صحيح النية والعقيدة واليقين جاهل بما يصلح دينه»[٥٢]. ثم سأله عن حال قومه – وما ينتحلونه من المذاهب[٥٣] – فرد الأمير يحيى بن إبراهيم: «يا سيدي إن أهل بلادي قوم عمهم الجهل، وليس فيهم من يقرأ القرآن وهم مع ذلك يحبون الخير ويرغبون[٥٤] فيه».

وقد استرسلت المصادر في تغطية الحوار الذي دار بين الرجلين، ويبدو أنها كانت تحبذ تلك الصياغة التي سجلت بها الحوار. بموازاة مع ذلك، يظهر أن أصحاب المصادر لم تكن لديهم رغبة في معرفة أسباب تلك الحالة الدينية المزرية لصنهاجة وأميرها يحيى. وحتى رواية أبي عبيد البكري المعاصرة للأحداث، والتي حاولت تعليل تلك الحالة من وجهة نظر الأمير الصنهاجي، فإنها لا تضيف شيئاً جديداً[٥٥].

وبعد انتهاء الحوار، طلب الأمير الصنهاجي من أبي عمران الفاسي أن يوفد معه أحد تلامذته إلى الصحراء، ليعلم صنهاجة أحكام دينهم ويبصرهم فيها. إلا أن الطلبة أشفقوا على أنفسهم من دخول الصحراء، فكان أن كتب أبي عمران رسالة إلى واجاج بن زلو شيخ رباط نفيس، يوصيه فيها بالأمير، ويطلب منه أن يحقق رغبته.

وفي أحد شهور عام (٤٣٠هـ / ١٠٣٩م)، وصل يحيى بن إبراهيم إلى الرباط المذكور، وسلم الرسالة لصاحبها. فقرأها واجاج على تلامذته، ثم انتدب منهم عبدالله بن ياسين لمرافقة الأمير لبلاد صنهاجة[٥٦].

---

(٥١) أبو عمران موسى بن أبي حاج الفاسي، من أكبر فقهاء المالكية، أصله من مدينة فاس، نزل بالقيروان حيث قضى بها بقية حياته إلى أن توفي سنة ٤٣٠هـ. انظر ترجمته في التشوف ٨٧ وهامش ١٥. وتجدر الإشارة أن المصادر وكتب تراجم المالكية تتفق حول تاريخ وفاة أبي عمران (٤٣٠هـ)، وما يذكره ابن خلدون (ج ٦، ص ٣٧٣) - سهواً وليس خطأ - من أن لقاء الأمير بالفقيه كان سنة ٤٤٠هـ، نظر أنه ناتج عن إشارة البكري التي بقيت عالقة في ذهن صاحب «العبر» فكتب دون أن يحقق ملياً في الأمر، ومفاد الإشارة: «وهذه القبائل [الصنهاجية] هي التي قامت بعد الأربعين وأربعمائة» البكري، ص ١٦٤.

(٥٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٢.

(٥٣) العبارة للبكري (ص ١٦٥) وهي ليست مجانية كما سنرى.

(٥٤) ابن أبي زرع، ص ١٢٢. قارن مع البكري، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٥٥) نفسه، ص ١٦٥.

(٥٦) البكري، ص ١٦٥، وابن أبي زرع، ص ١٢٣.

هكذا تتحدث الشهادات المصدرية[٥٧] عن لقاء القيروان والحوار فيها. ويبدو واضحاً أن شيخ المالكية أبا عمران الفاسي قد احتل مقعداً بارزاً في الرواية، في المقابل تظهر القبائل الصنهاجية غارقة في الجهل بواجباتها الدينية. وإذا اعتقدنا في هذه اللوحة التي ترسمها المصادر، كيف لنا أن نفهم ونستوعب أقوال المصادر نفسها عن انتشار الإسلام بين صنهاجة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وكيف لنا أن نقبل ادعاءاتها المتعلقة بجهاد زعماء القبائل الصنهاجية وشيوخها؟ وتأخذ المسألة مظهراً مثيراً عندما نعلم أن الأمير الصنهاجي يحيى قصد المشرق برسم الحج، وفي الوقت نفسه كان أميرنا جاهلاً بواجبات دينه ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفاً. إذن كيف أدى الأمير تلك الفريضة؟

٢. بلاد المغرب وانتصار المذهب المالكي:

إن التحول الشامل لأهل بلاد المغرب إلى المذهب المالكي، تم بوتيرة بطيئة، وجاء بعد صراع مرير لرجالات المذهب إزاء المذاهب والنحل الإسلامية الأخرى المنافسة[٥٨].

ولا مشاحة في أن تاريخ إفريقية خلال القرن الثالث والرابع للهجرة، يختزل لنا بكيفية واضحة ومكثفة، تلك التجربة المريرة التي عاشها المذهب المالكي قبل أن يحقق انتصاره النهائي سواء على المستوى الشعبي أو على مستوى السلطة الحاكمة. فبعد محنة قطب المالكية الإمام سحنون بن سعيد مع الأغالبة وفقهائهم الأحناف في خلال القرن الثالث الهجري، دخل فقهاء المذهب المالكي بإفريقية خلال القرن الموالي في صراع حاد وعنيف مع الدولة الفاطمية الشيعية. وقد استغل الخلفاء الشيعة وفقهاؤهم قوة السلطة لإرهاب المناوئين لهم سياسياً ومذهبياً وقمعهم[٥٩].

على أن وقوف أهل إفريقية وراء فقهائهم المالكيين، حد من تسلط الشيعة، وخفف من ممارساتهم الإرهابية، التي استهدفت فرض مذهبهم. ولم تقتصر المواجهات بين المالكيين والشيعة على استعمال

---

(٥٧) البكري، القاضي عياض، صاحب الاستبصار، ابن الأثير، ابن عذاري، ابن أبي زرع، ابن السماك، ابن خلدون.

(٥٨) يؤكد عباس الجراري أن الغرب الإسلامي قد تعرف منذ القرون الهجرية الأولى على جل المذاهب والتيارات الفكرية السياسية الإسلامية، وذلك قبل أن يختار الاتجاه السني، والمذهب المالكي منه على الخصوص، انظر: الجراري عباس، «أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في المغرب»، في: ندوة الإمام مالك، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فاس، إبريل ١٩٨٠م، الجزء ١، ص ١٧٧.

(٥٩) عن محنة فقهاء المالكية مع الأغالبة والشيعة. انظر:
- عياض السبتي، «ترتيب المدارك»، ج ٤، ص ٦٢.
- ابن عذاري، «البيان» ج١، ص ٢٦٨ - ٢٦٩، ٢٨١ - ٢٨٨.

العنف والسيف[٦٠]، بل امتدت لتشمل المناظرات الكلامية بينهما، وقد احتفظت لنا كتب طبقات المالكية بنماذج من تلك المساجلات، التي غالباً ما كانت تنتهي بشفوف فقهاء المذهب المالكي وانتصارهم[٦١].

وكما أكد حسين مؤنس في مقدمة تحقيقه لـ «رياض النفوس» فإن السبب العميق الذي دفع الخلفاء الفاطميين إلى نقل عاصمة ملكهم من إفريقية إلى مصر سنة (٣٦١هـ / ٩٧٢م)، كان يتمثل أساساً في خوفهم من التيار الشعبي الذي يقوده الفقهاء المالكيون ضدهم[٦٢].

ولم يكن الصراع بين المالكية والفاطميين الشيعة بإفريقية، سوى وجه من أوجه الصراع الدائر، الذي عرفته بلاد المغرب طوال القرن الرابع الهجري. ذلك أن المنطقة ظلت خلال هذه الفترة مسرحاً للنزاع العسكري والسياسي والمذهبي بين أمويي الأندلس تواليهم القبائل الزناتية، والفاطميين الشيعة المدعمين بالقبائل الصنهاجية[٦٣].

وبعد رحيل الفاطميين واستقرارهم بالقاهرة عاصمة ملكهم الجديدة، مال ميزان القوة ببلاد المغرب لصالح أمويي الأندلس (المروانيين) عسكرياً وسياسياً خاصة بعد سنة ٣٨٠هـ / ٩٨٧م[٦٤]. وعلى الرغم من أن المروانيين لم يعملوا بصفة رسمية على نشر المذهب المالكي في بلاد المغرب[٦٥]، فإن فقهاء الأندلس كان لهم دور بالغ الأهمية بهذا الصدد، حيث كان يقصدهم الطلبة المغاربة للأخذ عنهم. وكما سنرى لاحقاً فإن عبدالله بن ياسين إمام صنهاجة ومؤسس الدولة المرابطية ليس سوى واحد من هؤلاء الطلبة.

ومع مجيء آل زيري الصنهاجيين الذين تركهم الفاطميون نواباً عنهم بإفريقيا[٦٦]، استمر الخناق على فقهاء المذهب المالكي، ولم يكن أمام الولاة سوى تنفيذ أوامر القاهرة الشيعية، إن هم أرادوا إحراز رضاها وإنعامها.

---

(٦٠) ابن عذاري، «البيان»، ج ١، ص ٣٦٨.

(٦١) المالكي، «رياض النفوس»، بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٩٨٣م، ج ٢ ص ٥٧. [تحقيق البشير البكوش].

(٦٢) المالكي، «رياض النفوس». القاهرة، ١٩٥١م [الجزء ١ تحقيق حسين مؤنس]. انظر مقدمة التحقيق، ص ١٨ - ١٩.

(٦٣) ابن خلدون، «العبر»، ج ٧، ص ٣٦ - ٧٢. وهذه الصفحات تلخص حدة الصراع بين المروانيين والفاطميين على المغرب الأقصى من سنة ٣١٠هـ إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

(٦٤) ابن خلدون، ج ٧، ص ٦٦.

(٦٥) أكثر من ذلك، لم يجد المروانيون حرجاً في التعامل التجاري مع كل من إمارة نكور في الريف وإمارة برغواطة في تامسنا. وكلا الإمارتين كما نعلم منحرفتين عن الإسلام، انظر:
ابن عذاري، «البيان» ج ١، ص ٢٢٥، ج٢، ص ٢٣٤.
ابن خلدون، «العبر» ج ٦، ص ٢٢٨، ٤٣٥، ٤٤٤.

(٦٦) عن دولة آل زيري بن مناد بإفريقية (٣٦٢ - ٤٥٤هـ) ينظر: «العبر»، ج ٦ ص ٣١٧. وابن عذاري، «البيان» ج ١، ص ٣٦٨ وما بعدها.

وقد كان آل زيري واعين بعمق المشكل الذي يطرحه الصراع المذهبي بين الشيعة والمالكية. غير أن الموقف كان في غاية الإحراج، إذ جعلهم بين مطرقة أولياء نعمتهم (الفاطميين الشيعة) وسندان التيار الشعبي بقيادة فقهاء المالكية، مثل أبي بكر بن اللباد (ت ٣٣٣هـ) وأبي محمد عبدالله التبان (ت ٣٧١هـ)[٦٧] وأبي عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ) الشيء الذي أثر على سياستهم تجاه الرعية، فأصبحت متأرجحة بين المد والجزر، وذلك منذ عهد بلكين بن زيري (٣٦٢ - ٣٧٣هـ). وهذا الاخير لم يكن سنياً مخلصاً ولا شيعياً صادقاً، وإنما كان رجل سياسة يبحث عن السبيل الذي ييسر له حكومة رعاياه[٦٨]. وتدريجاً أخذت قوة التيار المالكي تفرض نفسها على السلطة وتستميلها، وبرز ذلك بوضوح منذ بداية دولة المعز بن باديس (٤٠٦ - ٤٥٤هـ)، الذي كان حسب تعبير ابن خلدون: «منحرفاً عن مذاهب الرافضة ومنتحلاً للسنة[٦٩]». وفي سنة (٤٣٧هـ / ١٠٤٥م)، قاطع آل زيري رسمياً دعوة الفاطميين الشيعة، وبذلك أصبحت إفريقية ملكاً لمالك قمة وقاعدة[٧٠].

هكذا، ومنذ مستهل القرن الخامس الهجري، لم يعد مكان لغير المذهب المالكي في جل مناطق الغرب الإسلامي إن لم نقل فيها كلها، وارتبط مصيره بمصير ومستقبل المنطقة رعية وحكاماً[٧١]. وقد كان لإفريقية والأندلس دور رائد في هذا التحول.

معطى القول، فإن تمركز فقهاء المذهب المالكي بإفريقية، وتجربة رجالاته مع السلطة الأغلبية والشيعية، جعل مدينة القيروان تكتسب شهرة واسعة في الغرب الإسلامي باعتبارها قاعدة للمذهب المالكي، وذلك منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وهذا ما يفسر توقف الأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم الجدالي بالمدينة قرابة سنة (٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، للأخذ عن شيخ المالكية بها، أبي عمران الفاسي. كما أن وجود مدينة القيروان في طريق عودته من الحج، وخضوعها لأسرة صنهاجية (آل زيري)، يضيف عاملين مشجعين على توقف الأمير بها.

---

(٦٧) القاضي عياض، «ترتيب المدارك»، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٦٥م، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٩٥، ج ٦، ص ٢٤٨ - ٢٧٥).

(٦٨) العبارة لحسين مؤنس من مقدمة تحقيقية للرياض، طبعة القاهرة ص ٢٠.

(٦٩) ابن خلدون، «العبر»، ج ٦، ص ٣٢٥.

(٧٠) م. س. ج ٦، ص ٢٩.

(٧١) وفي سنة ٤٤٣هـ نبذ أمير وأهل برقة دعوة العبيديين الشيعة وأظهروا السنة (ابن عذاري، ج ١، ص ٢٨٨). وقد كان آل حماد أصحاب قلعة أشير قد فعلوا الشيء نفسه منذ سنة ٤٠٥هـ (ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٠٥). وحتى بالنسبة لمعاقل المذاهب الخارجية، مثل إمارة بني مدرار الصفرية في سجلماسة فقد تحولت للمذهب المالكي بعد سنة ٣٢١هـ، وذلك في عهد محمد بن الفتح بن ميمون الملقب بالشاكر لله (ابن عذاري ج ١، ص ٢٨٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٢٧٠).

أما مدينة فاس الخاضعة للقبائل الزناتية (من مغراوة وبني يفرن ومكناسة)، فكانت إذّاك ما تزال في الظل مقارنة مع القيروان، ولم تكتسب بعد تلك الشهرة التي عرفتها فيما بعد القرن الخامس الهجري. ولعل في انتقال الفقيه أبي عمران الفاسي إلى القيروان واستقراره بها، شهادة بينة على هذا الواقع.

إن عنف تجربة المذهب المالكي بإفريقية ومرارتها سواء في عهد الأغالبة وفقهائهم الأحناف، أو في عهد الفاطميين الشيعة، زاد من تعلق أهل بلاد المغرب بالمذهب المالكي، وجعل من أعلامه – الذين امتحنتهم السلطة – أبطالاً حقيقيين في نظر المجتمع ومثقفيه. إذن لا غرابة في شيء عندما نجد كتب طبقات المالكية تنزع عليهم أنواع التقدير والإجلال كلها، إكراماً لهم، واعترافاً بدورهم في نشر المذهب المالكي وذودهم(٧٢) عنه.

وفي هذا الإطار، ينبغي أن نستحضر ذلك اللقاء بين شيخ المالكية أبي عمران الفاسي والأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم. والمصادر التاريخية المغربية على اختلاف أنواعها – التي تناولت الحدث –، كانت تصدر عن هذه الخلفية.

على أنه إذا كان الفقيه أبو عمران الفاسي يحتل تلك المكانة البارزة عند أهل بلاد المغرب ومثقفيهم، وهذا ما نلمسه بوضوح في صيغة الحوار، فإن ذلك لا يعني أن صنهاجة كانوا على تلك الحالة من الجهل التي خلعها عليهم لقاء القيروان والحوار فيها سنة ٤٢٩هـ. فقد كان تواضع الأمير الصنهاجي وتودده أمام أبي عمران بالشكل الذي سجلته المصادر، تواضعاً وتودداً يعكس– بوعي أو بغير وعي – مكانة الفقيه لدى أصحاب مصادرنا، أكثر مما يعكس جهلاً فظيعاً بتعاليم الإسلام وشرائعه لدى صنهاجة اللثام.

فكما أبصرنا سابقاً، كان الإسلام يعمل في صنهاجة منذ قرنين على الأقل قبل لقاء القيروان. وليس من محض الصدفة أن يثمر انتشاره بينهم في مستهل القرن الخامس الهجري، سلوكاً قاراً وتقليداً مترسخاً لدى شيوخ وزعماء صنهاجة، والمتمثل في قيامهم بأداء فريضة الحج(٧٣).

---

(٧٢) عن أسباب تعلق أهل الغرب الإسلامي بالمذهب المالكي وكيفية انتشاره انظر دراسة:

- عباس الجراري، «أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في المغرب»، ضمن أعمال ندوة الإمام مالك (٣ أجزاء)، الجزء ١: ص ١٦٩ – ٢٠٨.

-عمر الجيدي، «محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، المغرب – الدار البيضاء: منشورات عكاظ، ١٩٨٧م، ص ٢٧ – ٣٨.

(٧٣) حسب البكري وابن عذاري وابن أبي زرع، فإن الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي قد أدى فريضة الحج وحده. والحقيقة غير ذلك، وهذا ما يتأكد لنا مع رواية ابن خلدون (ج ٦، ص ٣٧٣)، وهي على الرغم من تأخرها تبدو أكثر دقة وأقرب للواقع من غيرها. ذلك أن صاحب «العبر» يشير إلى أن الأمير خرج لقضاء فريضته في رفقة من رؤساء قومه، مما يعني أن ركبهم الحجي، كان يضم عدداً هاماً من صنهاجة: شيوخ، رؤساء، خدم، عبيد، ويُفترض أن يصحبهم نفر للحراسة.

والذي لا يعرف ولا يحفظ من الكتاب والسنة شيئاً، كيف له أن يقصد فقيهاً من أعلام الفقه المالكي بإفريقيا ويعرفه؟ وكيف أمكنه القيام بفريضة الحج؟ وعلى أي أسس كان يمارس الجهاد ضد السودانيين الوثنيين؟ وسيعرض لنا لاحقاً من الأمور ما ينفي الانطباع الذي نخرج به عن صنهاجة من خلال لقاء القيروان كما أوردته المصادر.

مما لا شك فيه، أن معرفة صنهاجة اللثام بالإسلام والثقافة الإسلامية عند بداية القرن الخامس الهجري، كانت متواضعة، على هذا المستوى يكون لقاء القيروان قد عكس جانباً مهماً من القضية، وربما هذا ما أرادت المصادر أن تقنعنا به ليس غير[٧٤].

٣. عبدالله بن ياسين وانطلاق الحركة المرابطية:

بعد ما عرض واجاج بن زلو اللمطي[٧٥] شيخ رباط نفيس[٧٦] على طلبته أمر يحيى بن إبراهيم، انتدب منهم عبدالله بن ياسين الجزولي لمرافقة الأمير لصحراء صنهاجة. وقد قبل الطالب عرض شيخه دون تردد، وربما أظهر حماساً كما يستشف من رواية صاحب القرطاس[٧٧].

إن الشهادات المصدرية التي بين أيدينا لا تسمح لنا كفاية باستكشاف شخصية عبدالله بن ياسين وتكوينه الثقافي. ويدلنا انتماؤه القبلي (جزولة) على أنه من أهل سوس، وبحكم العلاقات التجارية القديمة بين المنطقة وبلاد السودان، يمكننا القول إن الصحراء باعتبارها معطىً جغرافياً وبشرياً ليست غريبة[٧٨] عنه.

---

(٧٤) هناك عدة أسباب موضوعية حالت دون تطور الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بسرعة في المنطقة وجعلت مسيرتهما بطيئة، وذلك على الرغم من مجهودات صنهاجة بهذا الصدد (مثل عملهم على جلب الفقهاء لبلادهم وسفرهم للعلم... إلخ). ونرى في قساوة طبيعة الصحراء، ونمط عيش أهلها (الترحال) واختلاف اللغة، وقلة الحواضر أسباباً رئيسية لهذه الحالة.

(٧٥) جاء في «التشوف» أنه «من أهل السوس الأقصى. رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي عمران ثم عاد إلى سوس فبنى دار أسماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن وكان المصامدة يزورونه ويتبركون بدعائه وإذا أصابهم قحط استسقوا به». انظر: التادلي، «التشوف»، ص ٨٩. ويذكر المختار السوسي (المعسول ج ١١، ص ٣٠) أن نسبه يرتفع لعلي بن أبي طالب ويضيف أن مدفنه بأكلو (سوس) الأقصى يمين ماسة. وأنه مشهور هناك ويُزار. ورجح سنة ٤٤٥هـ كتاريخ لوفاة واجاج. وهو ترجيح يمكن قبوله على اعتبار أنه لو عاش بعد سنة ٤٤٥هـ لكان له لقاء مع تلميذه عبدالله بن ياسين خاصة بعد فتح المرابطين لسجلماسة سنة ٤٤٦هـ. انظر ابن خلدون: ج ٦، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٧٦) عن موقع رباط نفيس انظر الخريطة التي انجزها أحمد توفيق، وأرفقها بتحقيقه للتشوف، وكذلك هامش ٢٨ في صفحة ٩٠ من المصدر نفسه.

(٧٧) «روض القرطاس»، ص ١٢٣.

(٧٨) «العبر»، ج ١، ص ٩٩، ج ٦، ص ٣٢٠ و ٥٧٧.

دخل الأندلس في عهد ملوك الطوائف (٣٩٩ - ٤٨٠هـ)، وأقام بها سبع سنين، حصل خلالها على علوم كثيرة حسب تعبير ابن عذاري[٧٩]. ويظهر أنه أخذ عن عدد من فقهاء المالكية بالأندلس، بيد أننا لا نعرف منهم أحداً.

ولا ريب أن فترة إقامته بالعدوة، مكّنته من الوقوف على الوضعية المزرية التي أصبح عليها المسلمون بالأندلس، وذلك نتيجة الفوضى السياسية والاجتماعية التي عمت البلاد بعد انهيار الحكم المرواني والعامري عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ونخال عبدالله بن ياسين قد وقف بالأندلس على جانب مهم من تلك الصراعات الدموية بين المسلمين، ومؤامرات الأمراء وتنازعهم حول السلطة، وتحالف بعضهم مع المسيحيين ضد إخوانهم المسلمين. كما أنه لا بد أن يكون قد وقف على جانب من تلك المظاهر الاجتماعية والأخلاقية المشينة، التي برزت بحدة في سلوك المجتمع الأندلسي إذّاك[٨٠].

وهذه الحالة المؤلمة لواقع المسلمين بالأندلس، التي عايشها عبدالله بن ياسين، لا بد أن تترك في نفسيته - وهو الرجل المتصلب في دينه - آثاراً عميقة. ويحق لنا أن نتساءل بهذا الصدد عما إذا كان ذلك الواقع الأندلسي برعونته ومعاناته، قد شكل الحافز العميق الذي دفع عبدالله بن ياسين للانزواء في رباط نفيس بعد عودته للمغرب؟

كما ألحنا في تساؤلنا، فإن عبدالله بن ياسين بعد عودته إلى المغرب - الذي لم يكن أحسن حالاً من الأندلس -، التحق برباط نفيس وأصبح من تلامذة شيخ الرباط ومؤسسه واجاج بن زلو اللمطي. وكما يذكر التادلي فقد كانت « دار المرابطين » مُعَدَّة « لطلبة العلم وقُرّاء القرآن »[٨١].

وبالنظر إلى قرب رباط نفيس من مجال برغواطة[٨٢]، وتجربة واجاج بن زلو في جهادهم، لا يستبعد أن

---

(٧٩) «البيان»، ج ٤، ص ١٠. ابن السماك، «الحلل الموشية»، ص ١٠.

(٨٠) «البيان»، ج ١، ص ٢٧٢، ج ٢، ص ٢٦٦ - ٢٨٠، ج ٣، ص ٤٩، ٨١، ٩٧.

(٨١) انظر هامش: ٧٥.

(٨٢) يقع مجال برغواطة في منطقة تامسنا فيما بين وادي أبي رقراق شمالاً ووادي أم الربيع جنوباً، وقد ظهرت إمارة برغواطة قرابة عام ١٢٥هـ، وتم القضاء النهائي عليها سنة ٥٤٢هـ. وكان أهل الإمارة يأخذون بمعتقدات منحرفة عن الإسلام، الشيء الذي جعلهم مستهدفين من طرف جل الوحدات السياسية الإسلامية في الغرب الإسلامي، خاصة المرابطين. انظر الناصري الذي يلخص جل الروايات التاريخية عنهم، «الاستقصا» ج ٢، ص ١٤.

تكون « دار المرابطين » معدة لطلب العلم ومجاهدة نحلة البرغواطيين المنحرفة عن التعاليم الإسلامية[٨٣].

مجموع الاعتبارات المتقدمة، تفسر لنا عدم إشفاق الفقيه السوسي عبدالله بن ياسين على نفسه من دخول الصحراء. كما أنها تسلط الضوء على بعض الحوافز التي كانت تعتمل في نفسية الرجل وهو يرافق الأمير الصنهاجي يحيي بن إبراهيم الجدالي إلى الصحراء سنة ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م، وذلك بهدف تبصير صنهاجة بأمور دينهم وتعميق معرفتهم بالشريعة الإسلامية. وإذا كان الفقيه السوسي قد لاحظ في أثناء إقامته بالأندلس، أن جل أمراء البلاد كانوا من الفقهاء والقضاة، فلماذا يرفض أن يكون إماماً وأميراً لصنهاجة في الوقت نفسه؟

ويبدو أن حماس عبدالله بن ياسين، قد دفعه لمباشرة مهمته بمجرد وصوله لديار جدالة، فكان أول ما لفت انتباهه، زواج رؤساء القبيلة وشيوخها بأكثر من أربعة حرائر، فاستنكر ذلك، وطالبهم بلزوم ما حلله الشرع. واستمر فقيهنا بين جدالة يعلمهم ويبين لهم أصول دينهم، وينهاهم عن ترك ما هم عليه من المنكرات. وتدريجياً أصبح الإمام المصلح، القيّم على دينهم والمرجع في أمور حياتهم. غير أن تشدده في تطبيق التعاليم الإسلامية سيعرضه في بداية أمره لنقمة فقهاء صنهاجة ورؤسائها[٨٤].

ويلخص البكري سبب الحادث وتبعاته بقوله: «إنهم [يقصد صنهاجة] وجدوا في أحكامه بعض التناقض فقام عليه فقيه منهم اسمه الجوهر بن سكم مع رجلين من كبرائهم يقال لأحدهما أيار وللآخر إينتكوا فعزلوه عن الرأي والمشورة وقبضوا منه مالهم وطردوه وهدموا داره[٨٥]».

والمثير في الواقعة – التي نجهل تاريخ وقوعها[٨٦] – أن صنهاجة بجهلهم المزعوم كما صوره لقاء القيروان، قد أصبحوا بعد خمس سنوات فقط من وصول عبدالله إليهم، متمكنين من أصول الفقه المالكي، بل أصبحوا قادرين على تتبع سقطات فقيه درس بالأندلس سبعة أعوام، وتتلمذ في رباط نفيس على يد أحد أقطاب الفقه والتصوف بالمغرب، واجاج بن زلو تلميذ أبي عمران الفاسي شيخ المالكية بإفريقية.

(٨٣) يبقى هذا الرأي الذي يأخذ به يوسف كيوك (Histoire.., p. 36-40) مجرد احتمال تسنده بعض التطورات التي ستعرفها الحركة المرابطية. ويظهر أن رباط نفيس – شأن رباط شاكر – يختلف في طبيعة دوره عن رباطات الساحل المتوسطي التي رصد لنا البكري الكثير منها في مسالكه، أو رباط سلا الذي حدثنا عنه ابن حوقل (ص ٨٢). فالأولى كما يؤكد التادلي كانت لطلب العلم لا غير، أما الثانية فقد كانت معدة للجهاد وحماية ثغور الإسلام من هجوم المسيحيين. ويعضد هذا الرأي الأخير، أنه لم يكن لرباط نفيس الإمكانيات المادية والبشرية التي تقدره على جهاد برغواطة.

(٨٤) البكري، ص ١٦٥. ابن عذاري، ج ٤، ص ٨. ابن أبي زرع، ص ١٢٤.

(٨٥) ص ١٦٥ – ١٦٦.

(٨٦) نرجح وقوعها حوالي سنة ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م.

على إثر ثورة جدالة وما ترتب عليها، فزع عبدالله بن ياسين إلى شيخه واجاج، ثم عاد بأوامر مكنته من استرجاع هيبته وسلطته على جدالة[٨٧]. والسؤال المطروح إذن، كيف أمكن لواجاج أن يصدر أوامر من رباط نفيس، وتجد قبولاً وخضوعاً من قبل صنهاجة بتلك السرعة؟

إننا أمام قضية تاريخية على غاية الأهمية. ويظهر أن لها علاقة وثيقة بطبيعة وظيفة رباط نفيس، كما أن لها علاقة بدور دعاة المغرب وفقهائه في انتشار الإسلام بصحراء صنهاجة اللثام وبلاد السودان، وكيفية تحصيل ذلك. غير أن البكري لم يكن باعتباره جغرافياً يرغب في مساعدتنا وتوضيح ملابسات القضية وحيثياتها[٨٨]، والمصادر التاريخية اللاحقة التزمت الصمت إزاءها.

ونستشف من خلال كلمات رسالة [٨٩] واجاج بن زلو إلى رؤساء جدالة، وصيغة خطابه إليهم، أن شيخ رباط نفيس كان يتمتع بمكانة رفيعة وسلطة روحية كبيرة لدى زعماء جدالة. ومثل هذه السلطة المعنوية، تترجم إلى حد بعيد نوعية علاقة فقيه بطلبته. الشيء الذي يوحي لنا أن زعماء صنهاجة وشيوخها وطلبتها كانوا يتتلمذون على يد واجاج، وأن شيخ الرباط كان يتعهدهم بالرعاية في أمور دينهم ويرسل إليهم تلامذته ليعلموهم ويفقهونهم. ولا نستبعد بهذا الصدد أن يكون بين شيخ الرباط وقبيلة جدالة، عهود ومواثيق، تنظم علاقتهما التعليمية. من ثمة، نفهم التجاء عبدالله بن ياسين إلى شيخه لتحكيمه فيما جرى له مع جدالة، ونتبين كذلك خلفيات ذلك التأثير البالغ الذي تمارسه كلمة واجاج بين صنهاجة وخاصة جدالة[٩٠].

وإذا كان البكري وابن عذاري[٩١] يتفقان في تأكيد اتصال عبدالله بن ياسين بشيخه واجاج على أثر ثورة جدالة، فإن صاحب القرطاس وإن اتفق معهما في رصد الواقعة، فإنه لا يثير مسألة اتصال عبدالله بشيخه، ويذهب بالأحداث في اتجاه آخر[٩٢]. حيث يذكر أنه بعد نقمة جدالة على إمامهم وعزلهم له،

---

(٨٧) البكري، ص ١٦٦. ويذكر ابن عذاري (ج ٤، ص ٩)، أن عبد الله بن ياسين لم يتوجه بنفسه إلى شيخ رباط نفيس، وإنما كاتبه فقط، وأعلمه في الرسالة بما جرى له مع جدالة.

(٨٨) نلمح إلى عبارته: «إلى أن نقموا عليه أشياء يطول ذكرها»، ص ١٦٥.

(٨٩) البكري، ص ١٦٦. وخاصة نص «البيان»، ج ٤، ص ٩. «فشق على الشيخ واجاج... إلخ».

(٩٠) اختلاف الروايات التاريخية حول الشخص الحقيقي الذي جلب ابن ياسين إلى جدالة، هل الجوهر بن سكم أم يحيى بن إبراهيم الجدالي، يحمل في طياته دلالة تساير ما ذهبنا إليه من اتصال عدد من شيوخ وطلبة صنهاجة بواجاج. انظر: البكري، ص ١٦٤. ابن عذاري، ج ٤، ص ٧. ابن أبي زرع، ص ١٢٢. ابن الأثير، ص ٧٤. وعدم إشارة القاضي عياض في أثناء ترجمته لعبد الله بن ياسين إلى لقاء القيروان يحمل أكثر من دلالة في هذا الاتجاه.

(٩١) مسالك البكري كان من بين مصادر ابن عذاري عن بداية الحركة المرابطية انظر على سبيل المثال: ج ٤، ص ١١.

(٩٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٥ - ١٢٧.

أعرض عنهم عبدالله بن ياسين، ورغب في الذهاب إلى بلاد السودان لنشر الإسلام. غير أنه تراجع في آخر لحظة عن رأيه، فابتنى رابطة[٩٣] قصد التعبد، وانزوى فيها مع نفر من جدالة. فتسامع الناس بأخباره، وأخذوا يتواردون عليه. وبعد ثلاثة أشهر وجد عبدالله بن ياسين نفسه محاطاً بمئات الطلبة من أشراف صهاجة[٩٤].

وانعزال الفقيه السوسي عن الناس في الرباط يذكرنا برباط نفيس، ويظهر أنه اتخذ منه نموذجاً احتذى به في تسيير أمور رباطه. هكذا، أخذ يفقه المتثالين عليه، ويشحذ عزائمهم. ولما أحس في نفسه القدرة على مواجهة من خالفه من القبائل الصنهاجية، خرج بأصحابه المرابطين برابطته، وتمكن في نهاية العقد الرابع من القرن الخامس الهجري (العاشر الميلادي) – وربما كان بعد ذلك ببضع سنوات – من إخضاع جدالة ولمتونة ومسوفة على التوالي[٩٥]. وتمت مبايعته إماماً لصنهاجة، بينما احتفظ يحيى بن إبراهيم الجدالي بمنصب إمارة الجند. وقد كان عبدالله بن ياسين في حقيقة الأمر، صاحب الحل والعقد وإليه ترد الأمور الهامة في سياسة الحلف[٩٦].

ونرى أن السرعة والسهولة اللتين تمت بهما عملية استيلاء ابن ياسين على بلاد الصحراء، لا تعكس دهاءً سياسياً من جانبه، أو تفوقاً لقوته العسكرية عدة وعدداً، وإنما تعبر عن استعداد القبائل الصنهاجية ورغبتها في الانضواء تحت زعامة روحية دينية. وهو استعداد يستشرف إشباع حسها الديني المتعطش، ويعكس لنا في الوقت نفسه، تطلعها الدائم ورغبتها العميقة في تجاوز الإحباطات المتتالية التي عرفتها التجارب السياسية الصنهاجية.

وليس من المصادفة المحضة، والحالة هذه، أن تسارع القبائل الصنهاجية إلى التوبة ومبايعة عبدالله إماماً، والإقرار له بالسمع والطاعة، بمجرد بداية تحركاته العسكرية وخروجه بالمرابطين من رابطته لتمهيد الصحراء[٩٧].

---

(٩٣) لقد أعيى الباحثين تحديد موقع رباط عبد الله بن ياسين، انظر محاولة عصمت دندش، ص ٧٠. وقارن مع الدراسة الميدانية التي أنجزتها بعثة علمية، أرسلها معهد إيفان (IFAN) للتحقيق في الموضوع:

- Moraes Farias, P. F, "The Almoravids: some questions concerning the character of the movement during its period of closert contact with the western sudan", IFAN, B, XXX (1967), p. 794-917.

انظر على الخصوص الفصل الثالث من البحث.

(٩٤) يحدد ابن أبي زرع (ص ١٢٥) عددهم في نحو ألف رجل وإذا أخذنا بعين الاعتبار، كونهم من أشراف صنهاجة يجوز لنا أن نقدر عدد التابعين لابن ياسين أثناء المرابطة بأضعاف ذلك العدد.

(٩٥) ابن أبي زرع، ص ١٢٥ – ١٢٦.

(٩٦) م. س. ص. ١٢٧.

(٩٧) م. س. ص. ١٢٩.

وبانقياد القبائل الصنهاجية للفقيه المصلح، أمكنها تحقيق المطلب الأول (إشباع حسها الديني المتعطش) دون عناء كبير، غير أنها لم تتمكن من تحقيق وحدتها السياسية. ذلك أن ضعف تجربة الإمام في هذا المجال، جعلته يتورط في النزاعات الجانبية بين القبائل الصنهاجية حول زعامة الحلف، فأظهر ميولاً وانحيازاً للمتونة على حساب جدالة[٩٨]. وكان طبيعياً أن يفقد مساندة ودعم قبيلة جدالة لمشروعه السياسي بالمغرب.

لا ريب في أن هناك أسباباً عميقة تفسر اختلاف موقف الإمام من جدالة ولمتونة، وهي قطعاً غير تلك التي أوردها صاحب القرطاس[٩٩]. ولو راجع ابن أبي زرع ذاكرته، لوجد أن تعليله الذي برر به انحياز عبدالله بن ياسين للمتونة، ينسحب على جدالة أكثر مما ينسحب على لمتونة. فجدالة هي التي جلبت ابن ياسين لصحراء صنهاجة، والرفاق (المرابطون) الأوائل للإمام في الرابطة كانوا من جدالة. وأخيراً وليس آخراً، كانت جدالة من أولى القبائل الصنهاجية التي انقادت للإمام إبان تحركاته العسكرية لتمهيد الصحراء وعلى اكتافها تمكن من زعامة الحلف.

إذن، علينا أن نقلب الصورة التي تحاول المصادر إقناعنا بها، ولفهمها يكفي أن نقول، إن تلك الاعتبارات التي أتينا على رصدها، كافية لتحفز إمام صنهاجة للعمل على التخلص من جدالة وديونها الثقيلة إزاءه. وبذلك لن تحرجه أو تضايقه في اتخاذ القرارات.

ويبدو أن الحوافز والعوامل التي كانت تدفع الإمام لإقصاء جدالة متعددة ومتداخلة، فهو لم ينس ما فعلته به في أثناء نقمتها عليه وتشريدها له في بداية أمره عام (٤٣٥هـ / ١٠٤٣م). بموازاة مع ذلك، كان عبدالله بن ياسين مقتنعاً من أن تَحَلُّق رؤساء جداليين حوله في زعامة الحلف الصنهاجي، لن يساعده في الاستبداد بالسلطة، إذ بسبب هذا المشكل هجرته وشردته جدالة في بداية أمره.

ونخال عبدالله بن ياسين قد انساق وراء نزواته في الاستبداد بالسلطة. وما تُجمِع حوله المصادر من ليونة الأمير يحيى بن عمر اللمتوني وتجرؤ الإمام على ضربه وتاديبه[١٠٠]، يساعدنا في تفهم موقف

---

(٩٨) يدعونا الموقف للتساؤل عن دور مسوفة في الأحلاف الصنهاجية بالصحراء. ذلك أن المصادر لا تتحدث عن زعامات مسوفية داخل الأحلاف، ولن تبرز أسماؤهم إلا مع يوسف بن تاشفين في أثناء تمهيده للمغرب. انظر إشارة ابن أبي زرع (ص ١٣٨) للقائد عمر بن سليمان المسوفي. ونعتقد أن المسألة لا علاقة لها بقوتهم العددية، وإنما بعدم تمركزهم في المجال، الشيء الذي قلل من أهميتهم وثقلهم السياسي داخل الحلف أو الأحلاف الصنهاجية.

(٩٩) يعلل ابن أبي زرع انحياز عبد الله للمتونة، بكونها كانت «أكثر قبائل صنهاجة طاعة لله وديناً وصلاحاً». لذلك كان الإمام «يكرمهم ويشرفهم على قبائل صنهاجة». انظر: «روض القرطاس»، ص ١٢٦.

(١٠٠) البكري، ص ١٦٦. ابن عذاري، ج ٤، ص ١٢. ابن أبي زرع، ص ١٢٧.

عبدالله بن ياسين من جدالة المتصلبة في دينها، ولكن كذلك في أمور دنياها.

وقد كان بإمكان جدالة أن تترك الإمام يستبد بالأمر، وتنقاد له دون عناء، لو أنه اظهر اهتماماً ببلاد السودان، ووجه سياسة الحلف في هذا الاتجاه[١٠١]. ونعتقد أن السبب العميق في الخلاف بين زعامة الحلف الصنهاجي وجدالة، إنما يكمن في تباين وجهات نظرهما حول السياسة التي ينبغي أن ينهجها الحلف تجاه جيرانه في الشمال والجنوب: هل يوجه الحلف اهتمامه لبلاد المغرب أم لبلاد السودان؟

وكما يتضح من خلال الشهادات المصدرية، فقد كانت زعامة الحلف الصنهاجي بقيادة عبدالله بن ياسين، منشدة للشمال أكثر من الجنوب. ويبقى أهم عمل سياسي قام به الإمام وخلفاؤه تجاه مملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة، هو استرجاعهم لمدينة أودغشت سنة (٤٤٦هـ / ١٠٥٤م)[١٠٢]. وعلى الرغم من انتصار المرابطين واسترجاعهم للمدينة، نجدهم يتخلون عنها ويتوجهون – دون جدالة – نحو الشمال: سجلماسة وسوس وتامسنا.

ونعتقد أن عبدالله بن ياسين بتوجهه نحو المغرب الأقصى، كان يريد أن يظهر لفقهاء المغرب، خاصة منهم رفقاءه أيام التتلمذ في رباط نفيس، ثمرة أعماله[١٠٣]. وربما أراد أن يحقق حلم شيخه وَاجاج بن زلو، المتمثل في القضاء على نحلة البرغواطيين المنحرفة عن الإسلام.

وعلى عكس ما توهمنا به الشهادات المصدرية[١٠٤]، فقد كان ابن ياسين يعرف برغواطة ومعتقداتها، ويعي مدى قوتها العسكرية[١٠٥]، لذلك نراه ينزل بكل ثقله العسكري لمواجهتها – وذلك بعد فتحه لسجلماسة وسوس –. واستشهاده في جهادهم، وهو الذي يؤمن بضرورة تخلف الأمير في أثناء المواجهات العسكرية[١٠٦]، يعكس قوة وحدة المواجهة بين المرابطين وبرغواطة[١٠٧].

---

(١٠١) راجع ملاحظتنا في ص ١٤٨.

(١٠٢) البكري، ص ١٦٨. ابن عذاري، ج ٤، ص ١٣. ابن أبي زرع، ص ١٢٧ – ١٢٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٦.

(١٠٣) انظر الاحالات نفسها في الهامش المتقدم. ونشدد هنا أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقوم واجاج بن زلو وفقهاء سجلماسة بمراسلة عبد الله بن ياسين وحثه على فتح سجلماسة. كما أنه ليس من قبيل الصدفة أن يُخرج إمام صنهاجة خمس ما استولى عليه بسجلماسة عام ٤٤٧م، ويوزعه على فقهاء سجلماسة الذين راسلوه وغيرهم من فقهاء درعة.

(١٠٤) هذا ما توحي به شهادة ابن أبي زرع (ص ١٣٠)، بيد أن الواقع غير ذلك، فابن عذاري (ج ٤، ص ١٠) يذكر أن عبد الله بن ياسين عند عودته من الأندلس إلى المغرب، مرّ بتامسنا. ثم أن شيخه واجاج لا بد وأن يكون قد حدث طلبته بتجربته الجهادية ضد برغواطة. وفضلاً عن ما تقدم فابن ياسين الجزولي ليس أصماً ولا مشرقياً أو أعجمياً حتى لا يعرف ما يجري حوله.

(١٠٥) يقدر ابن عذاري (ج ٤، ص ١٠) قوة برغواطة العسكرية بأكثر من ٢٣ ألفا ما بين فارس وراجل.

(١٠٦) نلمح إلى قصة تأديبه للأمير يحيى بن عمر اللمتوني، تجدها في احالات هامش ١٠٠.

(١٠٧) ابن أبي زرع، ص ١٣٢.

ما الذي جعل عبدالله بن ياسين وخلفاءه اللمتونيين يوجهون اهتمامهم للمغرب الأقصى ويديرون ظهرهم لبلاد السودان؟

فضلاً عن الأسباب الواضحة مثل انتمائهم للمنطقة (بلاد المغرب) ثقافياً ودينياً وعرقياً، أو تلك التي أشرنا إليها أعلاه. يبدو أن إمام صنهاجة حينما فكر في تمهيد المغرب الأقصى – وأظهر رغبة عميقة في القضاء على المعتقدات المنحرفة عن الإسلام، وإزاحة العقائد أو المذاهب الإسلامية التي تنافس المذهب المالكي في المغرب –، كان يعلم أنه سيكون مسانداً ليس فحسب من صنهاجة الصحراء الذين يتزعمهم، وإنما كذلك من قبل عدد كبير من الفقهاء المالكيين وما وراءهم من طلبة وقبائل.

كما أن قبوله ومخاطرته بمنازلة برغواطة، وهي النحلة التي طالما أزعجت المسلمين منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، دون أن يتمكنوا من القضاء عليها، سيجعله يحظى بدعم مادي أو على الأقل معنوي من طرف جميع المسلمين بالمغرب، حتى أولئك الذين يمكن أن يرفضوا زعامته السياسية[١٠٨].

والمسحة القدسية التي تأخذها شخصية عبدالله بن ياسين ورفقائه الذين جاهدوا معه ضد برغواطة، إنما هي تعبير عن حقيقة مشاعر المغاربة إذّاك إزاء الزعامة المرابطية. وستتضخم تلك المشاعر في خلال القرون اللاحقة. على هذا المستوى تملك شهادات ابن أبي زرع قيمة تاريخية قصوى[١٠٩].

ويمكننا أن ندرك عمق تلك المشاعر، إذا ما حاولنا تمثل الوضعية السياسية المتدهورة في المغرب خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري[١١٠]، ثم حاولنا مقاربة موقف المغاربة من عبدالله بن ياسين ورفاقه، وهم يرون رجلاً قادماً من الصحراء لهدم البدع والضلالات ومستعداً للشهادة والتضحية بالنفس من أجل الإسلام، في حين لم يكن للخلافتين الإسلاميتين الأموية بالأندلس والفاطمية بإفريقيا عمل جاد في هذا الاتجاه[١١١].

ولا ريب في أن عبدالله بن ياسين كان يحس بهذه المشاعر وهو يقصد برغواطة، في المقابل فإن التزام أية سياسة من الزعامة المرابطية تجاه مملكة غانة أو بلاد السودان بصفة عامة، تستلزم قبل كل شيء ضمان

---

(١٠٨) علينا أن نلاحظ الطريقة السلمية التي كسب بها ابن ياسين قبيلة مصمودة، وجعلها تسانده في حربه ضد برغواطة، انظر ابن عذاري، ج ٤، ص ١٥.

(١٠٩) انظر تحليلنا لنصوص ابن أبي زرع المتعلقة ببلاد السودان ص ١٩٠.

(١١٠) يلخص الناصري جل الروايات التاريخية المتعلقة بحالة المغرب الأقصى خلال هذه الفترة المضطربة. انظر، «الاستقصا»، ج ١، ص ٢٠٠ وما بعدها، ج ٢، ص ١٤ – ٢١.

(١١١) يظهر أن أمويي الأندلس والفاطميين كانوا منشغلين عن برغواطة بمشاكلهم الخاصة وطموحاتهم السياسية والاقتصادية. راجع هامش ٦٣.

مساندة جدالة. غير أن الإمام سبق وأن فقدهم بتخليه عنهم. وأية محاولة تستهدف بلاد السودان، ستجبر الزعامة المرابطية على إعادة ترتيب البيت الصنهاجي حسب رغبة جدالة، وإلا فإن أية حملة عسكرية مرابطية تقصد غانة ستذوب في الصحراء قبل أن تصل إليها. ولنا في ثورة جدالة سنة ٤٤٨هـ / ١٠٥٦م، وما ترتب عنها من سحق الجيوش المرابطية، ومقتل أميرهم خلالها، حجة واضحة على ما نذهب إليه[١١٢].

وعلى افتراض استرجاع جدالة لمكانتها داخل الحلف الصنهاجي، من يضمن موافقتها على العمل العسكري تجاه غانة أو غيرها من مناطق بلاد السودان.

فمعلوماتنا عن مستهل القرن الخامس الهجري وما بعده، لا تشير إلى أية محاولة من جانبها في هذا الاتجاه. بل على العكس من ذلك، تشهد على نشاط بشري واقتصادي دؤوب مع السودان المتواجدين على الضفة اليسرى من نهر السنغال، وهذا ما سمح بتطور سلطنة التكرور سياسياً واقتصادياً ودينياً[١١٣].

ويمكننا أن نؤكد، أنه باعتبار القوة التي ظهرت بها جدالة عام (٤٤٨هـ / ١٠٥٦م)، كان بإمكانها لو أرادت غزو مناطق من بلاد السودان أو فتحها لفعلت، ولتمكنت من السيطرة – بسهولة ودون مساعدة من الحلف الصنهاجي – على تكرور وسلي وغيرهما من المدن السودانية القريبة من مجالها[١١٤]. غير أن ارتباطها العضوي (بشرياً واقتصادياً) بالمناطق السودانية المجاورة لها يمنعها من تبني الحل العسكري، بل إن مثل هذه السياسة لن تجلب لها سوى الدمار خاصة بعد اندحار مدينة أودغشت «كمركز تجاري[١١٥]».

ولماذا يغامر عبدالله بن ياسين بمواجهة مملكة غانة، فهي قوية بجيشها[١١٦]، والانتصار عليها شيء مستبعد جداً، وفوق ذلك فإن حكام غانة منذ مطلع القرن الخامس الهجري كانوا مسالمين، وكانت لديهم رغبة أكيدة في انتشار الإسلام بين رعاياهم بالدعوة والكلمة الطيبة[١١٧]. وإمام صنهاجة كان على علم بهذه الحالة، وقد عبر عن رغبته للمساهمة في الدعوة للإسلام بين السودانيين حينما تم عزله في بداية

---

(١١٢) البكري، ص ١٦٧ – ١٦٨. وتجدر الإشارة إلى أن المعركة دارت فوق أرض ومجال لمتونة، بعيداً عن مجال جدالة.

(١١٣) راجع الفصل الثاني عن الإسلام بتكرور خاصة ص ٢١٥ وما بعدها.

(١١٤) في أثناء ثورة جدالة سنة ٤٤٨هـ تحالف رئيس التكرور مع المرابطين ضد جدالة، ولا شك أنه لقي المصير نفسه الذي لاقته الجيوش المرابطية. انظر البكري، ص ١٦٧ – ١٦٨.

(١١٥) عندما اندحرت أودغشت تجارياً وأصبح الطريق التجاري يمر عبر تغازة، اضطرت جدالة إلى استغلال نهر السنغال لتصريف ملحها نحو السودان، الشيء الذي وطد علاقاتها معهم. انظر الإدريسي (ص ٢) عن كيفية تصريف ملح أوليل.

(١١٦) يقدر البكري (ص ١٧٧) عدد جيش غانة آنذاك بـ ٢٠٠ ألف.

(١١٧) لو توجه المرابطون لغزو غانة كيف يمكن أن نتصور موقف تجار بلاد المغرب من عبد الله بن ياسين وحملته، وهل سيؤيده الفقهاء والدعاة المسلمين الذين رحبت بهم غانة وسلمتهم مقاليد الأمور السياسية والإدارية للمملكة؟

أمره، غير أنه عدل عن رأيه بعد نجاح أمره للأسباب التي ذكرنا.

كل ما تقدم يكشف لنا عن الظروف التي أحاطت بعبدالله بن ياسين، وهو يقود الجيوش المرابطية لفتح سجلماسة وسوس وتامسنا وغيرها من مناطق المغرب الأقصى، التي يعرفها جيداً. ويظهر أن جهاد برغواطة كان يشغل باله أكثر من أي شيء أخر، حتى إنه لم يتخذ الاحتياطات اللازمة التي أدب من أجلها يحيى بن عمر اللمتوني، فاستشهد في إحدى معاركه ضدهم سنة (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)[١١٨].

٤. أبو بكر بن عمر اللمتوني يتبرأ من غزو مملكة غانة:

بعد مقتل إمام صنهاجة، خلفه الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني في قيادة المرابطين، فاستمر في جهاد برغواطة حتى «اذعنوا له بالطاعة وأسلموا إسلاماً جديداً[١١٩]». ويظهر أن حرب برغواطة قد استنزفت وأنهكت قوة الجيوش المرابطية، فعاد الأمير مسرعاً إلى أغمات سنة (٤٥٢هـ / ١٠٦٠م) ليسترجع أنفاسه. ولم يكد يستقر بالمدينة حتى وصلته الأخبار باختلال أمر الصحراء وقيام جدالة ضد لمتونة، فعقد لابن عمه يوسف بن تاشفين أمر المغرب سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦١م)، واقتسم معه الجيوش المرابطية، ثم توجه إلى الصحراء لتهدئتها وإصلاح ذات البين بين القبائل الصنهاجية[١٢٠].

لقد كانت عودة الأمير إلى الصحراء اضطرارية، ولا تعكس بأي حال اهتماماً ببلاد السودان كما اعتقد يوسف كيوك(١٢١)، بقدر ما كانت تهدف إلى محاولة استجماع قوة لمتونة التي أنهكتها حرب برغواطة والعمل على الحد من هجومات جدالة على مضاربها. وما يذكره ابن عذاري من أن الأمير عاد للصحراء ليأخذ بثأر قومه (لمتونة) من أعدائهم جدالة يحيلنا على حساسية الموقف بين القبيلتين[١٢٢].

بيد أن الأمير أبا بكر بن عمر اللمتوني، الرجل العارف بحيثيات الصراع بين لمتونة وجدالة، والذي ما

---

(١١٨) البكري، ص ١٦٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٦. أما ابن عذاري (ج ٤، ص ١٦). وابن أبي زرع فيتفقان على سنة ٤٥١هـ. والرواية الأولى أرجح من الثانية.

(١١٩) هذا ما يذكره ابن أبي زرع (ص ١٣٣)، بيد أن تراجع أبي بكر إلى أغمات بعد مقتل ابن ياسين وسليمان بن عدو الذي خلف الإمام في الأمور الدينية للمرابطين، يدلنا على أن المرابطين لم يحققوا انتصاراً حاسماً ضد برغواطة. وسيعود صاحب القرطاس وغيره للكلام عن غزو عبد المؤمن الموحدي لبرغواطة ص ٥٤٣هـ.

(١٢٠) ابن أبي زرع، ص ١٣٤ - ١٣٥. وانظر ص ١٩١ هامش ١٦٣.

(121) Cuoq. J, "Histoire"., p. 41.

(١٢٢) «البيان»، ج ٤، ص ٢٠، ونشدد هنا أن استعمال ابن عذاري لكلمتي «ثأر» و «أعداء» لم يكن مجانياً. قارن مع رواية ابن خلكان التي أوردها الناصري، ج ٢، ص ٢٠.

يزال يتذكر الهزيمة الساحقة للمرابطين أمام جدالة عام ٤٤٨هـ، كان يعرف أن لا قدرة له على حسم الموقف لصالحه. ولم يكن بإمكانه عند عودته للصحراء سوى الدفاع عن قومه[١٢٣].

ولماذا لا يعمل على استمالة أشياخ جدالة وزعمائها بتهدئة خواطرهم، ويحاول كسبهم إلى صفه سلمياً. فالمشهور عن الأمير أبي بكر كما يشهد صاحب القرطاس وغيره، أنه رجل كثير الورع لا يستحل قتال المسلمين وسفك دمهم، ولا يقاتل على الدنيا، وفوق ذلك كان مرهف الحس[١٢٤].

الدفاع عن مضارب لمتونة، والعمل على كسب جدالة سلمياً، هو أقصى ما كان بإمكان الأمير أبي بكر أن يحققه في أثناء عودته للصحراء عام ٤٥٣هـ. وحتى ابن أبي زرع الفقيه المتحمس للمرابطين، يدلنا بخمود أسلوبه، وابتعاده عن الكلمات النرجسية التي عودنا عليها في التعبير عن انتصارات المرابطين، يدلنا على هذا الواقع. ذلك أنه لم يجد ما يشفي غليله، فبدا ذلك واضحاً في أسلوبه حين قال: «وسار الأمير أبو بكر إلى الصحراء فهدنها وسكن أحوالها[١٢٥]». وهذه الكلمات الهادئة، تضمر أن الأمير لم يكن قادراً على قهر جدالة أو كسر شوكتها. ولو حدث ذلك، لكان صاحب القرطاس سعيداً بتسجيله لنا.

لا غرو والحالة هذه، أن يلتجئ الأمير إلى خصاله ومؤهلاته الشخصية لحل مشكل جدالة باللين، حتى يتقي شرهم. وإذا كسبهم إلى جانبه فسيكون قد نجح فيما أخفق فيه شيخه عبدالله بن ياسين، وسيجمع كلمة صنهاجة على أساس أكثر قوة ومتانة. وبتحقيق هذا الهدف، حينئذ سيعود إلى المغرب بقوة وتجربة ستمكنانه[١٢٦] من استئصال شأفة برغواطة وإخضاع زناتة المسيطرين على جل مناطق المغرب الأقصى.

على أن الإقامة الطويلة للأمير أبي بكر بالصحراء (٤٥٣ – ٤٦٥هـ)، وما آل إليه مصيره فيما بعد،

---

(١٢٣) حتى وإن اعتبرنا أن البكري قد انتهى من تأليف مسالكه قبل سنة ٤٥٣هـ كما استنتج دوسلان، فستكون جدالة إلى نهاية سنة ٤٥٢هـ، ما تزال محافظة على القوة التي انتصرت بها في أثناء ثورتها عام ٤٤٨هـ. ذلك أنه بعد انتصارها «لم تكن للمرابطين بعد كرة إلى بني جدالة»، انظر البكري، ص ١٦٨. وتجدر الإشارة أن أبا بكر بن عمر شارك إلى جانب أخيه يحيى في قيادة المرابطين ضد ثورة جدالة (٤٤٨هـ). البكري، ص ١٦٧. وراجع ص ١٤٤ من البحث.

(١٢٤) «البيان»، ج ٤، ص ٢٣. «روض القرطاس»، ص ١٣٤. ونستشف رهافة حسه من خلال الروايات التي تتداول سبب تطليقه لزوجته زينب النفزاوية. ومفادها أنه أشفق عليها من شدة حر الصحراء وشظف العيش بها. انظر «روض القرطاس»، ص ١٣٤.

(١٢٥) «روض القرطاس»، ص ١٣٥. وقارن مع رواية ابن خلدون، «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

(١٢٦) لا شك أن التحركات العسكرية للأمير أبو بكر بالمغرب، التي دامت زهاء ثمان سنوات (٤٤٦ – ٤٥٣هـ) قد مكنته من الاطلاع والتعرف على أحواله، وقوة وضعف قبائله. ومثل هذه التجربة ستجعله حريصاً على جمع كلمة صنهاجة، وعدم استنزاف قوتها بالصحراء. وذلك حتى يعود بهم إلى المغرب وهو قادر على تمهيده. ولعل هذا ما يقصده ابن خلدون بقوله: «فخشي افتراق الكلمة وانقطاع الوصلة وتلافى أمره بالرحلة». «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

يحملنا على الاعتقاد في فشل مهمته بالصحراء. حيث يظهر أنه لم يوفق في الحد من نزاعات القبائل الصنهاجية خاصة وصراعاتها فيما بين لمتونة وجدالة، ولم يحالفه التوفيق في رأب صدع الحلف. وبينما هو منشغل بالهموم المحلية لصنهاجة الصحراء، بدأت الأخبار تنثال عليه باستبداد ابن عمه يوسف بن تاشفين بأمر المغرب، وأحس بيد خفية تعمل على عدم نجاح أمره بالصحراء.

ذلك أن يوسف الذي جعله الأمير أبو بكر خليفة له على المغرب سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦١م)، ونزل له عن زوجه زينب، استغل فرصة غياب وانشغال الأمير بمشاكل الصحراء، فأخذ يستبد بالأمر ويؤلف حوله قلوب صنهاجة بالعطايا والمنح. أكثر من ذلك، أخذ يعمل في السر والخفاء على استقطاب الزعامات اللمتونية المحيطة بالأمير في الصحراء ويدعوها إليه، «فوصل منهم جماعة كبيرة». وفي الآن نفسه، كان يوسف بن تاشفين يُداهن الأمير أبو بكر بالهدايا والتحف[١٢٧].

لا ريب في أن أمير المرابطين، قد أصبح في وضعية حرجة بالصحراء، فجدالة بارزة أمامه بقوتها وعنادها، وخليفته على المغرب يعمل في السر على انفضاض صنهاجة من حوله، وفي الوقت نفسه يحاول شراء صمته بالهدايا والتحف. وحتى على فرض انتباه الأمير أبي بكر لحيلة ابن عمه يوسف، وهو شيء لا نستبعده، فهل كان بمقدوره أن يوقف سير الزعامات اللمتونية وتابعيهم نحو مراكش وهي (المدينة) تدعوهم للحياة الدنيا[١٢٨]!؟

تحت ضغط هذه الظروف، اتخذ الأمير أبو بكر قرار العودة إلى المغرب، وهو يضمر عزل ابن عمه يوسف. ومثل هذا القرار سبق وأن اتخذه شيخه عبدالله بن ياسين - في ظروف مغايرة - خوفاً على حركته من أن تأكلها الصحراء[١٢٩].

إذن، كيف يمكننا في ظل هذه الظروف التي اكتنفت فترة إقامة الأمير بالصحراء (٤٥٣ - ٤٦٥هـ)، أن نتصور غزواً مرابطياً لمملكة غانة أو فتحاً لبلاد السودان مقداره مسيرة ثلاثة أشهر كما يزعم صاحب القرطاس ومن والاه من الباحثين المعاصرين[١٣٠].

إن العبارة التي ختم بها البكري كلامه عن المرابطين وأحوالهم بالصحراء سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م):

---

(١٢٧) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٢٨) ابن عذاري، «البيان»، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٣. وتسوق العبارة الأخيرة في دلالتها الإيحائية وشحنتها القرآنية، ولا شأن لنا بمشكل تاريخ تأسيس مراكش واختلاف الروايات حول القضية.

(١٢٩) سوف نتفهم أكثر في مناقشتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، لماذا لا يريد عبد الله بن ياسين وأبو بكر بن عمر كزعيمين للحلف الصنهاجي أن يتوجها إلى بلاد السودان عوض المغرب؟

(١٣٠) ابن أبي زرع، ص ١٣٥.

«وأمرهم اليوم منتشر غير ملتئم[١٣١]» – والتي تدعمها أقوال ابن عذاري وتسايرها[١٣٢] – تبدو لنا أقرب إلى الواقع التاريخي، من تلك العبارات المجانية التي أطلقها ابن أبي زرع في حق المرابطين وأعمال أميرهم أبي بكر بعد عودته للصحراء سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦١م).

هكذا نجد الأمير أبا بكر قد أحس بانفلات الأمر من بين يديه، فاتجه صوب المغرب في محاولة يائسة لإقصاء ابن عمه يوسف بن تاشفين وتنحيته وذلك حوالي سنة (٤٦٥هـ / ١٠٧٢م)[١٣٣].

على أن أمر المغرب كان قد استوثق لابن عمه، ولم يعد هناك مجال لأن يتخلى له عنه. وكان طبيعياً أن يصعب على يوسف بن تاشفين «مفارقة الملك بعد أن ذاق حلاوته ورتّب فيه ما رتب من الأجناد والضخامة». في المقابل، كان الأمير أبو بكر على حد تعبير زينب النفزاوية «لا يقاتل على الدنيا»، لذلك انسحب الأمير مجبراً، وتخلى عن ملك المغرب ليوسف[١٣٤].

صحيح أن مسألة تنازل الأمير عن ملك المغرب، حكمتها اعتبارات موضوعية، قد تنزع على موقف أبي بكر صبغة انهزامية. غير أن الاعتبارات الذاتية لم تكن غائبة، وكان لها أثر وأي أثر على مستقبل المغرب المرابطي والمسلمين بالأندلس. ذلك أن رهافة حس الأمير وتورعه عن سفك دماء المسلمين، وفّر ليوسف الكثير من الجنود المسلمين الذين كانت معركة الزلاقة سنة (٤٧٩هـ / ١٠٨٦م)[١٣٥] أحوج إليهم من مثل تلك المواقف الظرفية.

بعد إقامة ترتيبات شكلية، تزكي واقع جال الرجلين في كفة ميزان القوة (بيعة يوسف بن تاشفين)، انصرف الأمير أبو بكر بن عمر إلى الصحراء مكسور الجناح من فعل ابن عمه. على أن تعقله وورعه كانا يمنعانه من ترجمة خيبة أمله العميقة إزاء يوسف، وهو الذي قاوم الزعامات اللمتونية وحاول إقناعها بشتى الوسائل ليكون يوسف خليفة له على المغرب في أثناء عودته الأولى للصحراء سنة ٤٥٣هـ[١٣٦].

---

(١٣١) البكري، ص ١٧٠. وهو يقصد أن أمرهم منتشر على المستوى الديني، وغير ملتئم على المستوى السياسي.

(١٣٢) «البيان»، ج ٤، ص ٢١ – ٢٦. وسنأتي لاحقاً على تحليلها.

(١٣٣) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٣. وقد لاحظت عصمت دندش (ص ١٣٠) أن زينب زوجة يوسف، التي ساهمت بأفكارها في تنحية الأمير أبي بكر، قد توفيت سنة ٤٦٤هـ كما يؤكد ابن أبي زرع (ص ١٣٥). وعليه فإن عودة الأمير ينبغي أن تكون قبل السنة التي ذكرها «البيان» (٤٦٥هـ). على أن المصادر لا تتحدث عن مشاركة شخصية لزينب في لقاء يوسف بأبي بكر العائد من الصحراء. وبالإضافة لذلك فإن صاحب «البيان» (ج ٤، ص ٣٠) يذكر أن زينب ما تزال على قيد الحياة سنة ٤٦٩هـ. وإذن لا شيء يدعو للاختلاف مع ابن عذاري إذا أردنا تصديقه.

(١٣٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٣.

(١٣٥) ابن أبي زرع، ص ١٤٥ وما تلاها.

(١٣٦) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٠، انظر سياق الحدث والدلالة التي تحملها قصة الحلم في القضية.

وكان يوسف بن تاشفين يحس بما يختلج ويعتمل في صدر الرجل، وقد تأثر كثيراً لموقف ابن عمه، فأراد أن يصلح ما أفسدته الأيام بينهما، هكذا نجده يرسل هدية لأبي بكر، «وكتب إليه رسالة يعتذر له من ذلك ويحلف أنه ما بقي له شيء مما ادخره واقتناه[١٣٧]». وقد برهن يوسف بهذا السلوك المتواضع أنه لا يريد من الحكم سوى صلاح أمر المسلمين، أما المُلك، فإن الله يؤتيه من يشاء.

كانت الرسالة بليغة ومؤثرة، وكان أبو بكر بن عمر في مستوى قراءتها وفهمها، لذلك لم يجد غضاضة في توجيه الشكر ليوسف على هديته، أمام وبمحضر الزعامات اللمتونية التي تتبعت تفاصيل علاقة الرجلين كلها، فقال عن الهدية وهو يودع المغرب في اتجاه الصحراء «خير كثير هذا من يوسف[١٣٨]».

- نهاية أبي بكر بن عمر في الصحراء - حسب «البيان» و «القرطاس»:

إذا صدقنا رواية ابن عذاري فإن أبا بكر بعد عودته الأخيرة للصحراء في نهاية سنة (٤٦٥هـ / ١٠٧٢م)، أقام بها ثلاثة أعوام «إلى أن قتله السودان المجاورون للمتونة في الصحراء لأنه كان يحاربهم، حتى قضى الله بوفاته بسهم [مسموم] أصابه كان فيه منيته، وذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة (٤٦٨هـ)»[١٣٩].

ويتفق ابن أبي زرع مع صاحب البيان في كيفية استشهاد الأمير، غير أنه يؤجل تاريخ مقتله إلى سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧م)، ثم يستدرك على ذلك ويقول، إن الحدث وقع بعد أن استقام لأبي بكر «أمر بلاد الصحراء إلى جبل الذهب من بلاد السودان»[١٤٠].

وإذا حاولنا بما يتوفر لدينا من معلومات وخيال تاريخي، رصد واقع الأمير عند عودته لصحرائه، نجد

(١٣٧) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦، ويعطينا ابن السماك تفصيلات مدققة عن الهدية، انظر، «الحلل الموشية»، ص ١٦ - ١٧.

(١٣٨) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦.

(١٣٩) م. س. ن. ص، وكما لاحظنا سابقاً فتارشنتا هو الآخر قضى ثلاث سنوات في الجهاد (راجع ص ١٤٧).

(١٤٠) ابن أبي زرع، ص ١٣٥ - ١٣٦. ونرى أن لا سبيل لتفضيل رواية على أخرى بخصوص سنة مقتل الأمير. وما يذهب إليه بعض الباحثين من أن استمرار ضرب السكة في المغرب المرابطي باسم أبي بكر بعد سنة ٤٦٩هـ يمكن اعتماده كحجة ترجح رواية القرطاس، قول مردود بالنسبة للعارفين بتاريخ المسكوكات بالمغرب الوسيط (انظر: وصف إفريقيا: ج ٢، ص ٨١، هامش ٥٨). وهناك ملاحظة يمكنها أن تساعدنا في القضية، ذلك أنه إذا تتبعنا أعمال يوسف بن تاشفين من خلال «البيان» و «القرطاس»، نلاحظ أن الأول (ج ٤، ص ٢٢) يتحدث عن صنع يوسف لدار السكة سنة ٤٦٤هـ، حيث ضرب الدينار الذهبي باسم أبي بكر. وفي سنة ٤٧٣هـ يذكر «القرطاس» (ص ١٤٣) أن يوسف قد بدل السكة في جميع عمله وكتب عليها اسمه. فهل يعني ذلك محاولة منه للتخلص من السلطة المعنوية لأبي بكر أم أن يوسف سمع بوفاته فأراد تغيير السكة باسمه؟

أنفسنا مدفوعين لإقصاء شهادة «القرطاس» بخصوص فتح الأمير لبلاد السودان. في المقابل تشدنا رواية «البيان» إليها وتدعونا ببياناتها – في دلالتها اللغوية والتاريخية إلى ترجيحها واعتمادها.

ونعتقد أن الأمير أبا بكر اللمتوني بعد لقائه بيوسف، عاد لصحرائه في وضعية ضعيفة جداً من الناحية العسكرية، مقارنة مع الحالة العسكرية التي كان عليها عند ذهابه للقاء يوسف بهدف استرجاع ملك المغرب. بعبارة أوضح، فقد تخلى عنه الكثير من رجاله، حيث فضلوا البقاء في مغرب يوسف، وبذلك التحق الأمير بالصحراء في قلة من أصحابه.

ولعبارة ابن عذاري تركيب يذهب بنا في هذا الاتجاه، حيث يقول: «ثم انصرف [الأمير] بهديته بعدما أعطى منها بعض إخوانه وخاصته[١٤١]». والجملة تؤدي عدة معان من بينها أن أولئك الأخوة والخاصة، والمقصود بهم الزعامات اللمتونية، لم يرافقوا الأمير أبا بكر بن عمر إلى الصحراء[١٤٢].

فما الذي أغواهم حتى تخلوا عن أميرهم؟

بناءً على رواية «البيان» و «القرطاس» نعلم أن يوسف والأمير أبا بكر، كان كل منهما يعرف مسبقاً ما يضمره الواحد تجاه الآخر، وذلك قبل سنة على الأقل من لقائهما في موضع فحص البرنس الواقع بين أغمات ومراكش[١٤٣]. ويضيف ابن عذاري أن بمجرد وصول الأمير من الصحراء – بهدف تنحية يوسف – ونزوله بجيشه في مضارب خارج أغمات: «تسابق أكثر أصحابه إلى مراكش برسم رؤيتها ورؤية بنائها والسلام على أميرها يوسف [...]، فاجتمع إليه من القادمين عليه خلق كثير، فوصلهم على قدر منازلهم ومراتبهم وأمر لهم بالكسى الفاخرة والخيول العتيقة وغير ذلك من المبرة والمكرمة[١٤٤]».

ويتأتى لنا من هذه المعطيات أن يوسف كان يتبع سياسة استقطاب حول شخصه بين الزعامات اللمتونية ورعاياهم في الصحراء. وكان يعمل على استمالتهم إليه على حساب الأمير، وذلك بإحسانه وإنعامه على من والاه. وهذا ما يشير إليه ابن عذاري عند تفسيره لسبب ذلك «التسابق نحو مراكش» بقوله: «وكانوا قد سمعوا عن ضخامة ملكه [يقصد يوسف] وجميل كرامته وجزيل إحسانه وإنعامه على إخوانه وقرابته [اللمتونيين][١٤٥]».

(١٤١) «البيان»، ج ٤، ص ٢٦.
(١٤٢) ابن السماك، «الحلل الموشية»، ص ١٧.
(١٤٣) «البيان»، ج ٤، ص ٢٤. ابن أبي زرع، ص ١٣٥. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٧.
(١٤٤) «البيان»، ج ٤، ص ٢٤.
(١٤٥) م. س. ن. ص.

وقد نجح يوسف في سياسته هاته، وبالتالي فإن تمكّنه من ملك المغرب لا يعود إلى قوة جيشه أمام الأمير إبان لقائهما بفحص البرنس فحسب، وإنما يعود كذلك إلى عمله على انفضاض رجال الأمير وخاصته من حوله، وجلبهم واستمالتهم إليه بإحسانه وإنعامه[١٤٦].

والحالة هذه، فإننا لا نستبعد أن يكون يوسف – بعد حسم مسالة الملك لصالحه – قد حاول إقناع الأمير أبي بكر بضرورة التخلي عن عدد هام من رجاله، حتى يستعملهم – يوسف – في تمهيد وفتح المغرب. ومحاولة يوسف لإقناع ابن عمه ببغيته، ليست سوى مبادرة شكلية، أو لنقل إنها لياقة أدبية تجاه الأمير، لا غير. ذلك أن واقع الحال، هو أن يوسف يغري رجال وأصحاب الأمير بالأموال والحياة الدنيا، وهؤلاء يتسابقون إليها، ولا يريدون العودة إلى صحرائهم وشظف العيش بها.

فهل يمكن أن لا يقبل الأمير طلب يوسف، وهو لا يملك سوى الرد بالإيجاب؟ وحتى في حالة ما إذا رفض، فإن رجاله وأصحابه لن يوافقوه الرأي. وفضلاً عن ذلك فإنه لن يتوصل بالهدية، وربما يقع له ما لا تحمد عقباه[١٤٧]. ثم لماذا يرفض الأمير أبو بكر طلباً رخيصاً مثل هذا، عُرض عليه بأسلوب مؤدب، وهو الذي تنازل عن ملك المغرب لمجرد أن يوسف – حسب المصادر – قد طلبه منه بأسلوب مؤدب؟!

هكذا، سيعود الأمير أبو بكر إلى صحرائه برفقة قلة من أصحابه المؤمنين بقضيته، وسيعوضهم يوسف عما فقدوه من رجال بمال. وهذا المال، سيوظفه العائدون إلى الصحراء في غزو قلوب السودان ببناء المساجد وترسيخ كلمة الله، وليس في غزو بلاد السودان ومناجم ذهبها كما أوهمنا ابن أبي زرع.

فالقوة العسكرية التي عادوا بها إلى الصحراء لن تمكنهم حتى من رد هجومات جدالة إن هي عادت لنعرتها وعنادها، فبالأحرى غزو مملكة غانة، والاستيلاء على بلاد السودان مسافة مسيرة تسعين يوماً.

إن التجربة التي مر بها الأمير أبو بكر بن عمر سواء في علاقته مع جدالة أو مع ابن عمه يوسف بن تاشفين، ستعمق إيمانه بضرورة التخلي عن السياسة، التي لم تجلب له سوى المتاعب والإخفاق. لقد كان الرجل برهافة حسه، وروحه المتصوفة، يريد أن يوظف السياسة في ترسيخ كلمة الإسلام وصلاح أمر المسلمين، لكن السياسة لا دين ولا أخلاق لها.

وفي خضم هذه التطورات، عاد الأمير إلى الصحراء وبلاد السودان مصمماً العزم على تنفيذ مشروعه،

---

(١٤٦) م. س. ج ٤، ص ٢٤ – ٢٥.

(١٤٧) هذا ما تلمح إليه رواية ابن خلدون: «[...] ففطن لذلك الأمير أبو بكر وتجافى عن المنازعة وسلم له الأمر ورجع إلى أرضه». «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

لكن ليس باعتباره زعيماً سياسياً له دولة وجيش، وإنما إماماً له مساجد وطلبة. لقد فهم الآن، الحكمة الكامنة وراء رغبة شيخه عبدالله بن ياسين في الذهاب إلى بلاد السودان لنشر الإسلام وذلك عندما ثارت عليه جدالة في بداية أمره وعزلته سنة ٤٣٥هـ(١٤٨). والتجربة نفسها تتكرر الآن مع الأمير أبي بكر.

فالسياسة وإقامة الدولة كانت تشد الزعامات الصنهاجية إلى الشمال (المغرب)، وحينما تقتصر زعاماتهم على الجانب الديني (كفقهاء وأئمة أو كمسلمين عاديين) يجدون أنفسهم مندفعين نحو الجنوب (بلاد السودان)(١٤٩).

وليس من قبيل المصادفة أن يترك الأمير أبو بكر الجيوش المرابطية في المغرب ليوسف صاحب الزلاقة، ويأخذ معه عند عودته الأخيرة للصحراء الفقيه الأصولي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المعروف بالمرادي(١٥٠). وتأخذ المسألة دلالة عميقة عندما نلاحظ أن يوسف بن تاشفين يخلف الأمير في الشمال كملك على المغرب المرابطي، في حين يخلفه على الجنوب على الحدود الصنهاجية المعاقبة لبلاد السودان، فقيه أصولي يعمل على تعميق معرفة صنهاجة بالإسلام ويكوّن الطلبة، وليس زعيماً للحلف الصنهاجي.

باستشهاد الأمير أبي بكر(١٥١)، انطفأت شعلة المرابطين من حيث كونها سياسية بالصحراء، وكانت قد انتهت – على هذا المستوى – منذ صعود الأمير لاسترجاع ملك المغرب من يوسف عام ٤٥٣هـ. لكن على المستوى الديني، ظلت شعلة المرابطين متوقدة من خلال طلبة الإمام عبدالله بن ياسين والفقيه الحضرمي وغيرهما من الفقهاء، وتلامذتهم الذين أكلت أسماءهم رمال الصحراء.

ولأن الإمام عبدالله بن ياسين تلميذ واجاج بن زلو، كان سبب قيام دولة المرابطين، فقد تهافتت المصادر على تدوين اسمه وأعماله، بينما ظلت أعمال تلامذة الإمام وغيرهم من الفقهاء الذين انتشروا في الصحراء وبلاد السودان للدعوة للإسلام، مهملة ولم يسجل منها شيء(١٥٢).

---

(١٤٨) راجع، ص ١٦٠ وما بعدها.

(١٤٩) تجدر الإشارة أن عبدالله بن ياسين عندما استرجع زعامته للحلف الصنهاجي عدل عن رأيه ولم يتوجه إلى بلاد السودان وإنما صعد لمواجهة برغواطة. كما أن سلوك جدالة يدعم هذا الطرح حيث نجدها تصعد إلى الشمال نحو جبل لمتونة لتلتحق بأهله هزيمة نكراء سنة ٤٤٨هـ، لكنها لا تحارب السودان في الجنوب.

(١٥٠) توفي الحضرمي بمدينة أزكي من صحراء صنهاجة سنة ٤٨٩هـ. انظر «التشوف»، ص ١٠٦. وهامش رقم ٧١. و «الإعلام»، ج ٤، ص ١٢.

(١٥١) يقول الشنقيطي: «البيبه» بلام مفخمة «هي جبل أزرق وبها قبر أبو بكر بن عامر أحد سلاطين مراكش، وهو عم يوسف بن تاشفين، وكان ثار عليه في مدة غيبته فتركه وذهب إلى الصحراء فمات بها، وبينها (البيبه) وبين تيججكة يوم ونصف». انظر: «الوسيط»، ص ٤٤٧.

(١٥٢) ومنهم الفقيه الجوهر بن سكم الذي أشار إليه البكري (ص ١٦٥). كما أننا لا نعرف شيئاً عن دور الحضرمي في نشر الإسلام بالصحراء وبلاد السودان.

على أن انقلاب الوضعية الدينية لمملكة غانة وتحول جل أهلها – حكاماً ورعية – إلى الإسلام فيما بين منتصف القرن الخامس (البكري) ومنتصف السادس (الإدريسي)، وتطور الإسلام بسلطنة التكرور في الفترة نفسها، يدلنا على مجهودات أولئك التلامذة والطلبة، ويحيلنا على نتائج أعمالهم.

وعندما يريد ملك غانة في عهد الإدريسي أن ينتسب إلى آل البيت، فليس لأن المرابطين قد غزوا مملكته، وهدموا عاصمته وأرغموه على الإسلام، بل لأن تلامذة عبدالله بن ياسين والفقيه الحضرمي قالوا له وهم يعرّفونه بالإسلام، إن علي بن أبي طالب هو ابن عم وصهر رسول الإسلام، فأراد ملك غانة أن يحرز شرف الانتماء لآل البيت، حتى يبرهن لهم على انتمائه العميق للإسلام ودار الإسلام. فاقتنع الدعاة، وذهبوا إلى ما وراء بلاد غانة لدعوة أهلها، وكان ملك بلد ملل – الذي وراء غانة – قد أسلم قبل قيام الحركة المرابطية كما أبصرنا سابقاً، غير أن أهله ما يزالون مشركين كما يؤكد البكري سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م)[١٥٣].

الخلاصة:

كحركة دينية، انتشر أمر المرابطين بالصحراء وترك صدى عميقاً لدى القبائل الصنهاجية، الشيء الذي يعكس رغبة صنهاجة اللثام في تعميق معرفتها بالإسلام، ليس من موقع الجهل التام كما حاولت أن تقنعنا به بعض الشهادات المصدرية، وإنما من موقع العارف الواعي بثغرات معرفته.

على هذا الأساس فإن رمال الصحراء بذاكرتها الضعيفة إزاء الزمن (= التاريخ)، عندما قررت الاحتفاظ باسم عبدالله بن ياسين وأعمال تلامذته بالسودان، كانت تعرف أن الأمر يتجاوز قوة لهيب حرارتها، التي تذوب جميع الأعمال وتحيلها للعواصف ترميها في زاوية النسيان.

لكن، على المستوى السياسي ظلت الحركة المرابطية بالصحراء عاجزة – مثل سابقاتها من التجارب السياسية لصنهاجة – عن تحقيق وحدة القبائل الصنهاجية. وعوض أن يعمل ابن ياسين – الذي سلمته

(١٥٣) يعتقد عدد من الباحثين الأعاجم ومنهم ج. ل. ترييو (Triaud "Islam et societe", p 51-52) أن استعمال عبدالله بن ياسين للضرب في تربيته الإسلامية لصنهاجة، يعني أن صنهاجة أسلموا تحت ضغط السياط. ولأن هؤلاء الباحثين يجهلون المعنى التاريخي لمسألة ضرب الأستاذ لتلامذته في المجتمع الإسلامي الوسيط، كان عليهم أن ينتبهوا على الأقل إلى ما جاء في الصفحة نفسها التي اعتمدوها في استنتاجهم، حيث يقول البكري: «وهم [يقصد المرابطون بعد وفاة ابن ياسين] الآن لا تقدم طائفة منهم أحداً للصلاة إلا من صلى وراء عبد الله وإن كان في تلك الطائفة أقرأ منه وأورع ممن لم يصل وراءه». البكري، ص ١٦٩. وكان بإمكانهم كذلك أن ينظروا ويتأملوا مضمون كلام البكري ويقارنوه بما جاء عند القاضي عياض في ترجمته لعبد الله بن ياسين، ج ٤، ص ٧٨١.

القبائل مقاليد أمرها – على إطفاء نار الصراعات القبلية حول زعامة الحلف، انغمس في اللعبة السياسية وأخذ يقرب ويبعد من يريد. الشيء الذي عمق المشكل ولم ينفع معه ليونة ورهافة حس الأمير أبو بكر. والواقع أن الموقف كان محتاجاً لتلك السلطة الروحية لعبدالله بن ياسين، وهذا ما يفسر تعلق صنهاجة بزعيمهم وإمامهم بعد وفاته، بيد أن الموقف كان محتاجاً كذلك إلى تجربة ودهاء سياسي عارف بوسائل تعقيد أمور الدولة. وهذا الجانب الأخير افتقدناه في شخصية عبدالله بن ياسين وخلفه أبي بكر بن عمر باعتبارهما زعيمين للحلف الصنهاجي الثالث بالصحراء.

وإذا كان التاريخ لا يكرر نفسه على اعتبار أن شخوص المسرحية الثانية ينتبهون إلى أخطاء المسرحية الأولى، فإن إمام الموحدين المهدي بن تومرت بإيمانه ودهائه السياسي، قد استطاع أن يقدم لنا صورة معبرة جداً على مدى استفادته من الدرس.

لكن هل كان بإمكانه أن يفعل الشيء نفسه بالصحراء؟

٣. مملكة غانة والانهيار المزعوم على يد المرابطين:

بعد أن موّه البكري أدق أجزاء القصر الملكي بالذهب ووصف لنا العاصمة ومنشآتها، وقوة وعدل الملك الغاني، وتركنا نحلم بمملكة سودانية عظيمة. بعد ذلك، انقطع عنا حبل المعلومات إلى أن جاء الإدريسي، فأطلعنا على ما استجد في أحوال المملكة كما أبصرنا سابقاً، وذلك دون أن يلمح إلى الغزو المرابطي لمملكة غانة. غير أن معاصره الزهري أمدنا بنص يحملنا على الاعتقاد في ذلك الغزو، أكثر من ذلك فإنه حسب بعض الباحثين حدد لنا تاريخ الواقعة.

وما كان للدارسين أن يأخذوا كلام الزهري محمل الجد لولا شهادة ابن أبي زرع، التي رسخت – على الرغم من غموض تعابيرها – الأطروحة وألبستها نوعاً من المصداقية التاريخية.

إلى هذا الحد، كان بإمكان المؤرخين والباحثين أن يترددوا قليلاً أو كثيراً قبل الأخذ بأطروحة الغزو المرابطي للمملكة. لكن رواية ابن خلدون جاءت – بثقل شخصية صاحبها – لتمتص ما تبقى من ترددهم وتقوي اعتقادهم في الواقعة، فاطمأنوا إليها دون أن يسبروا أغوارها. ولم يعلموا أن صاحب العبر وهو يتتبع القضية من البكري إلى ابن أبي زرع، كان يعاني مثلهم من المشكل نفسه.

بعد توثيق الخبر، وتأكيد وقوعه، أخذ بعض المؤرخين يجهدون أنفسهم في البحث عن الأدوات النظرية، التي يمكن أن تزكي الأطروحة، فاستحضروا نظرية العداء التاريخي بين (البربر) الرحل

و (السودانيين) المستقرين. وبذلك أُحكم البناء التاريخي والنظري للأطروحة واكتملت معالمها، وأصبح من المقول المقبول: أن مملكة غانة السودانية الوثنية، ذهبت ضحية همجية المرابطين، أولئك البربر المسلمين المتعصبين.

إنها الصورة التي تطفح بها جل الدراسات التاريخية، وحتى تلك الجادة منها – على قلتها – وإن كانت تتعامل مع تاريخ المرابطين بموضوعية، فإنها لا تشك في غزوهم لمملكة غانة [١٥٤].

دعونا نعيد قراءة الشهادات المصدرية التي اعتُمدت في صناعة حدث الغزو، لنرى ما إذا كانت الصورة التي ستفصح عنها هي نفسها التي تقدم رسمها.

نسجل بدءاً، أن أياً من أصحاب مصادرنا لم يقل لنا بصريح العبارة، إن المرابطين قد غزوا أو فتحوا مملكة غانة. وبذلك يبقى هذا الادعاء مجرد استنتاج للباحثين لاغير، سطره لهم دولافوس، وأخذه عنه من جاء بعده.

– روايات الجغرافيين: البكري، الإدريسي، الزهري:

كما رأينا سابقاً، فقد تركنا البكري في مملكة مستقلة وثنية مع حضور جنيني للإسلام، ثم جاء الإدريسي فأكد لنا استقلالية المملكة، بموازاة مع ذلك أطلعنا على تحول أهل غانة حكاماً ورعية للإسلام[١٥٥].

وصاحب النزهة كجغرافي غير مطالب بأن يخبرنا بما تقدم من تاريخ مملكة غانة، لذلك لا نستغرب انشداده إليها باعتباره مُعْطىً جغرافياً (المكان) وليس تاريخياً (الزمن).

بيد أن الجغرافي الزهري أبدى اهتماماً بالجانب التاريخي، فقال: «وأهل هذه البلاد [يقصد أهل

(١٥٤) أخيراً برز اتجاه لدي بعض الباحثين يشكك في الأطروحة، لكن دون معالجتها. والغريب في الأمر أنهم عندما يتناولون علاقة المرابطين بمملكة غانة، يعودون لاستهلاك الرأي السائد، وهذا ما فعله ج. ل. تريبو (Triaud, "Islam et societ"e..., p. 40 et 78) . وحسب معلوماتنا فإن ج. دوفيس وحده تخلص من ضغط الرأي السائد، حيث شكك في الغزو المرابطي وطالب بإجراء دراسة نقدية للشهادات المصدرية قبل إصدار أي حكم في هذا الاتجاه انظر:

- Devisse. J, "La Question d'Aoudaguste". T.I, p. 153.

(١٥٥) منذ أن نبه دولافوس إلى ضرورة الشك في نصوص الإدريسي عن بلاد السودان والباحثون يجهدون أنفسهم لترسيخ هذه الفكرة. والتساؤل المطروح، لماذا يتم تبجيل نصوص البكري مقابل الارتياب من شهادات الإدريسي: هل هناك شك في الكفاءة الجغرافية لصاحب النزهة؟ أم ذلك راجع – ببساطة – إلى كون البكري يتحدث لنا عن مملكة غانة وهي في حالتها الوثنية والإدريسي يتحدث عنها وقد أصبحت مسلمة؟!

جاوة] كانوا يتمسكون فيما سلف بالكفر إلى تسع وستين وأربعمائة (٤٦٩هـ)، وذلك عند خروج يحيى بن أبي بكر أمير مسوفة وأسلموا في مدة لمتونة وحسن إسلامهم وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء[١٥٦]».

والزهري معاصر للإدريسي، لكنه لا يتمتع مثله بالكفاءة الجغرافية، ولا بالدقة في ضبط الأحداث والمواقع وأسماء الأعلام، على الأقل بالنسبة لبلاد السودان.

فتكرور حسب الزهري أسلمت بعد غانة، في حين أن العكس هو الصحيح، ومدينة كوكو أصبحت عاصمة الحبشة، في حين أنها عاصمة السنغيين إلخ. لقد كان جغرافينا تائهاً وهو يتحدث عن بلاد السودان[١٥٧].

ويبدو واضحاً أن إلمامه بتاريخ صحراء صنهاجة اللثام وبلاد السودان، كان ضعيفاً جداً. ربما كان الزهري على علم بأن الحركة المرابطية ولدت بالصحراء، لكنه لا يعرف تفاصيل تطورها هنالك، ولا حتى أسماء زعمائها. ومن المحتمل جداً أن تصل أسماعه أخبار تفيد بوجود ممالك إسلامية أو وثنية ببلاد السودان. غير أنه لم يتمكن من التعرف على أسمائها ومواقعها بدقة.

وقد اختلط عليه الأمر بخصوص غانة العاصمة وغانة المملكة، فتعرف على الأولى إلا أنه أعطانا اسماً آخر للمملكة، وهو «جناوة» عوضاً عن اسمها الحقيقي. و «جناوة»[١٥٨] اصطلاح عامي أكثر منه جغرافياً، الشيء الذي يحملنا على الاعتقاد، أن الزهري كتب ما كتب، معتمداً على ما يشاع بين العامة دون أي تدقيق في الأمر[١٥٩].

بناءً على ما تقدم، صعب على الزهري تركيب سياق تاريخي اضح عن علاقة المرابطين بمملكة غانة أو بلاد جناوة كما يسميها، فجاءت روايته غامضة ومضطربة سواء من الوجهة اللغوية أو التاريخية.

هكذا نجده يوظف (في النص) كلمة «خروج»، ولو أراد أن يحدثنا عن استيلاء المرابطين على غانة، لأفصح في الكلام واستعمل كلمات أكثر تعبيراً في مثل حالتنا، أقربها إلينا: فتح، غزو، استيلاء.

فهل كان الزهري لا يعرف هذه الاصطلاحات؟!

---

(١٥٦) الزهري، كتاب الجغرافية، ص ١٢٥.

(157) Cuoq J., Recueil.., p. 117 note 1.

(١٥٨) انظر المرجع السابق، ص ١١٩ هامش ١، حيث يتحدث كيوك عن تاريخ كلمة «جناوة».

(١٥٩) لاحظ أن ابن السماك ينقل حرفياً رواية الزهري التي سجلناها، غير أنه لم يستعمل كلمة «جناوة» وعوضها باصطلاح «بلاد السودان». انظر «الحلل الموشية»، ص ٧.

واضطراب لغة الزهري تعكس غموض معارفه الجغرافية والتاريخية عن المنطقة. ففي محاولة منه لتحديد سنة تحول أهل جناوة للإسلام، يقول إن ذلك الحدث وقع «عند خروج يحيى بن أبي بكر أمير مسوفة». لكن إذا كان المقصود به أمير المرابطين سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)، فلن يكون يحيى ذاك، وإنما أبو بكر بن عمر اللمتوني كما رأينا. بموازاة مع ذلك، لا تشير المصادر إلى أي زعيم مسوفي للحلف الصنهاجي الثالث.

إن رواية الزهري مضطربة شكلاً ومضموناً، ونحن غير متأكدين من دلالتها: هل كان يقصد استيلاء المرابطين على غانة سنة ٤٦٩هـ، أم يقصد إسلام أهلها على أيديهم فحسب؟

مهما يكن من هذا الأمر فإنه سيعود ليحدثنا عن تحالف ما بين أهل غانة العاصمة والمرابطين بهدف الجهاد ضد الكفار، مما يعني أن كلاهما ما يزال محتفظاً بكيانه السياسي. وهذا ما يؤكده الزهري نفسه بإشارته لأمير غانة[١٦٠].

ويأتي صاحب الاستبصار ليمدنا بإشارة تاريخية فريدة، تساير التصور الأخير. مفادها أنه اطلع على مراسلة رسمية جرت بين ملك غانة ويوسف بن تاشفين الذي حكم من ٤٥٣ إلى ٥٠٠هـ[١٦١].

فهل يمكن بعد هذا، أن نعتمد رواية الزهري كشهادة على الغزو المرابطي لمملكة غانة؟

– روايات أهل التاريخ: ابن عذاري، ابن أبي زرع، ابن خلدون:

جرت العادة عند الباحثين المعتقدين في الغزو المرابطي، تفضيل رواية ابن أبي زرع على رواية ابن عذاري. وهم محقون في ذلك، نظراً للإغراءات التي يقدمها لهم صاحب القرطاس. أما صاحب البيان فلا يمكنه أن يساعدهم بأي شيء ذي بال، وربما أحرجهم[١٦٢].

يذكر ابن أبي زرع، أنه بعد اختلال أمر الصحراء نتيجة ثورة جدالة عام (٤٥٣هـ / ١٠٦١م)، ترك أمير المرابطين أبو بكر بن عمر أمر المغرب لابن عمه يوسف بن تاشفين، وارتحل بنصف جيش المرابطين إلى

(١٦٠) الزهري، ص ١٢٦. والحالة هذه، كيف لنا أن نوفق ما بين تحالف غانة مع المرابطين وهم يخضعون لهم؟!

(١٦١) «الاستبصار»، ص ٢١٩. لا سبيل إلى تحديد سنة أو تاريخ المراسلة بالضبط. ونرجع – من خلال كلمات صاحب الاستبصار – أنها تمت قرابة سنة ٤٨٠هـ أو قبلها.

(١٦٢) إذا اعتبرنا أن الزهري أخطأ في الاسم، وأنه كان يقصد أبو بكر بن عمر وليس يحيى بن أبي بكر، وقلنا مع الزهري إن فتح غانة كان سنة ٤٦٩هـ. فإن ابن عذاري (ج ٤، ص ٢٦) سيحرج المعتقدين في الأطروحة لأنه يخبرنا أن أبا بكر بن عمر قد توفي سنة ٤٦٨هـ، أي قبل الفتح المرابطي المزعوم.

الصحراء: «فهدنها وسكن أحوالها وجمع جيوشاً كثيرة وخرج إلى غزو بلاد السودان فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة أشهر(١٦٣)».

وبعد ذلك، عاد أبو بكر ليسترد ملك المغرب من ابن عمه، فلم يستطع، وتوجه مرة أخرى إلى الصحراء، حيث «أقام بها مدة يجاهد الكفرة من السودان إلى أن استشهد رحمه الله في بعض غزواته، رمي بسهم مسموم فمات رحمه الله وذلك في شهر شعبان المكرم سنة ثمانين وأربعمائة [نوفمبر ١٠٨٧م] بعد أن استقام له أمر بلاد الصحراء إلى جبل الذهب من بلاد السودان وخلص الأمر ليوسف بن تاشفين من بعده(١٦٤)».

والمتتبع لبداية الحركة المرابطية، لا يمكنه أن يفصل كلام صاحب القرطاس عن ما قاله البكري. يذكر هذا الأخير أن جدالة قد حالفت عبدالله بن ياسين، فأرسل إليهم سنة (٤٤٨هـ / ١٠٥٦م) أمير المرابطين يحيى بن عمر لمقاتلتهم، ثم ألحق به أخوه أبو بكر بن عمر رفقة عدد آخر من المرابطين. وعلى الرغم من تحالف القائدين مع رئيس تكرور فإن قوتهم لم تستطع التصدي لجدالة نظراً لكثرة جيوشها (ثلاثين ألفاً)، فانهزم المرابطون، وقتل أميرهم يحيى في السنة نفسها، ثم يضيف البكري: «ولم تكن للمرابطين بعد كرة إلى بني جدالة».

وبعد الإشارة إلى مقتل عبدالله بن ياسين سنة (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م). واستعراض بعض أطواره مع صنهاجة اللثام، انتهى البكري إلى القول: «وأمير المرابطين إلى اليوم وذلك سنة ستين وأربعمائة [٤٦٠هـ] أبو بكر بن عمر وأَمْرُهم [المرابطين في الصحراء] منتشر غير ملتئم(١٦٥)».

لقد أتينا بشهادة البكري لأنها تتناول جزءاً هاماً من أحداث الفترة الأولى لعودة الأمير إلى الصحراء (٤٥٣ – ٤٦٥هـ). وهي الفترة نفسها التي يحدثنا عنها ابن أبي زرع في روايته الأولى.

وكما نلاحظ، هناك تناقض كبير بين الروايتين، فصاحب القرطاس يتحدث عن فتوحات لا يمكن أن تتم إلا بدولة ذات قاعدة وجيش قوي. أما رواية البكري فتظهر صنهاجة في حالة سياسة متدهورة، وهي ناتجة عن الصراع بين زعامة الحلف وجدالة.

---

(١٦٣) ابن أبي زرع، ١٣٤ – ١٣٥. ويذكر صاحب «البيان» (ج ٤، ص ٢١) أن الأمير ذهب بثلثي الجيش وترك الثلث ليوسف، والباحثون عادة ما لا يلتفتون إلى استدراك وارد عند صاحب القرطاس (ص ١٣٨) – الشيء الذي يجعلهم يغرقون في الاحتمالات التقديرية لعدد الجيش الذي رافق أبي بكر إلى الصحراء سنة ٤٥٣هـ – مفاده أن عدد الجيوش التي رافقت أبي بكر هو ٤٠ ألف.

(١٦٤) ابن أبي زرع، ص ١٣٥ – ١٣٦.

(١٦٥) البكري، ص ١٦٨ و ١٧٠. راجع هامش ١٢٣.

نعود لرواية ابن أبي زرع، ونتساءل في أي فترة فتح أمير المرابطين أبو بكر بن عمر بلاد السودان بما فيها مملكة غانة: هل تم ذلك في أثناء عودته الأولى للصحراء (٤٥٣ - ٤٦٥هـ) أم الثانية (٤٦٥ - ٤٨٠هـ)؟ لن نحرج أنفسنا بالجواب عن السؤال، ونقول إجمالاً - مسايرين الأطروحة الشائعة - إن أبا بكر بن عمر قبل استشهاده سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧م)، قد فتح من بلاد السودان «مسيرة ثلاثة أشهر»، وإن الأمر قد استقام له «من بلاد الصحراء إلى جبل الذهب[١٦٦] من بلاد السودان».

لنأخذ رواية ابن أبي زرع ولنحاول قراءتها أو ترجمتها وفهم أبعادها:

على المستوى العسكري نهيب بالمعتقدين في الغزو المرابطي، أن يستفيدوا من إشارة صاحب القرطاس، المتعلقة بعدد الجيش الذي رافق أبا بكر بن عمر إلى الصحراء[١٦٧]، لأنها تمثل شهادة يمكن أن تدعم موقفهم. أما قولهم بأن عدد جيش الأمير المرابطي لم يتجاوز بضع آلاف أو مئات، سيجعلهم يقوضون أطروحتهم بأيديهم، وسيعرضهم لانتقادات هم في غنى عنها لو دققوا في الأمر ملياً.

ذلك أنه لا يعقل أن يكون ذلك العدد القليل الذي يتحدثون عنه قادراً على هزم ثلاثين ألفاً من جيوش جدالة، ومائتي ألف من جيوش غانة[١٦٨]. وعليهم أن يتذكروا الهزيمة النكراء للمرابطين أمام جدالة سنة (٤٤٨هـ / ١٠٥٦م). أما فيما يخص عدة هذه الجيوش المرابطية والغانية، فيظهر من مقارنة النصوص أنها متكافئة، ولا تميز لفئة على أخرى[١٦٩].

ننزل إلى ساحة الميدان، ونقول مع ابن أبي زرع - دون أن نشك في روايته - إن المرابطين قد فتحوا من بلاد السودان مسيرة ثلاثة أشهر. نترجم العبارة إلى أرقام، فنحصل على ما لا يقل عن ٣,٠٠٠ كم[١٧٠]. ننطلق بهذا الرقم من عاصمة المرابطين في الصحراء: أزكي، أو مدينة أرتنتني[١٧١] التي بناها عبدالله بن ياسين. وحينما نقطع المسافة المذكورة، فإننا بذلك لن نستولي على مملكة غانة فحسب، وإنما سنصل إلى آخر شجرة في الغابة الاستوائية. وبما أن الأمر قد استقام لأبي بكر كما يؤكد صاحب القرطاس، فهذا يعني أن الأمير قد وضع يده على كل - أو جل - مناجم الذهب في بلاد السودان.

---

(١٦٦) راجع ما قلناه عن جبل الذهب عند ابن أبي زرع، ص ٨٢.

(١٦٧) راجع هامش ١٦٣.

(١٦٨) البكري، ص ١٦٧ عند جدالة، وص ١٧٧ عن غانة.

(١٦٩) الزهري، ص ١٢٥، وقارن مع البكري، ص ١٦٦.

(١٧٠) المرحلة = اليوم = ٣٠ إلى ٤٠ كم. وهناك معطيات مختلفة ومتنوعة تتحكم في مسيرة اليوم الواحد لذلك اقتصرنا على التقدير الأدنى.

(١٧١) أرتنتني قريبة من أزكي وهاته الأخيرة تبعد عن سجلماسة بـ ١٣ مرحلة وعن تكرور بـ ٢٥ مرحلة. انظر البكري، ص ١٦٥ و ١٦٧، والإدريسي، ص ٣ و ٣٠ وخاصة ص ٦٠.

والحالة هذه، ما الذي يمكن أن يثيره في ملك ابن عمه يوسف، الذي أراد استرجاعه سنة ٤٦٥هـ: الجهاد ونشر الإسلام أو أراد المال والجاه؟

يذكر ابن أبي زرع، أن أبا بكر بن عمر كان رجلاً صالحاً كثير الورع ولا يقاتل على الدنيا(١٧٢). على هذا الأساس يكون جهاد السودانيين الكفار والعمل على نشر الإسلام بينهم، أولى له من محاربة قبائل (في المغرب) أسلمت قبل أن يعرف أجداده الإسلام.

أما إذا كان يطمع في المال والجاه، فأبو بكر بفتوحاته تلك، يملك إمبراطورية تفوق مساحة مملكة ابن عمه يوسف مرات عديدة. حقاً، إنها غير متطورة حضرياً وحضارياً مقارنة مع المغرب الأقصى، لكن علينا أن لا ننسى أنه أصبح يتحكم في عصب الحياة الاقتصادية العالمية إذاك: الذهب، ويمكن لأبي بكر أن يدعم اقتصاده بتجارة الرقيق والخشب، هذا عدا الذهب الذي تركه له البكري في عاصمة مملكة غانة، ومستحقات ضرائب المرور بالصحراء إلخ(١٧٣).

علينا إذن، أن نأخذ رواية صاحب القرطاس بهاته الأبعاد، حينما نقبل بأطروحة غزو المرابطين لمملكة غانة، ومثل هذا الطرح لا يستقيم ونحن نرى أمير المرابطين أبا بكر بن عمر عند عودته الثانية للصحراء، يستقبل هدية يوسف بن تاشفين باستكبار ويقول في حقها: «خير كثير هذا من يوسف(١٧٤)».

وإقامة مقارنة بسيطة بين قيمة الهدية، وقيمة ما يمكن أن يحصل عليه أبو بكر من أموال وذهب في عاصمة مملكة غانة وحدها، كافي لأن يدفعه إلى استصغار هدية يوسف، بل ورفضها لعدة اعتبارات، أقلها الطريقة غير اللائقة التي قابله بها بفحص البرنس(١٧٥).

إننا ونحن نتتبع رواية القرطاس، لم نكن نهدف إلى توضيح موقفنا منها، بقدر ما كنا نرغب في قراءتها مع المعتقدين في الغزو المرابطي لمملكة غانة، ومناقشتهم بناء على تلك القراءة.

وقد تبين لنا مدى هشاشة أطروحتهم. ونضيف هنا ملاحظة تتعلق بالتناقض الحاد الذي تتضمنه شهادة ابن أبي زرع، ذلك أنه في الوقت الذي يحدثنا فيه عن عجز الأمير أمام ابن عمه يوسف إبان لقاء

---

(١٧٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٨ و ١٣٤. ويتفق معه ابن عذاري في تلك الأوصاف، ج ٤، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٧٣) رصدنا بعض النتائج المحتملة المترتبة عن ذلك الغزو المحتمل، واللائحة طويلة جداً سواء على المستوى الديني أو الاقتصادي أو السياسي. ونرجو من القارئ أن يساعدنا بخياله في حصرها. وفصلنا بين رغبات أبي بكر: إما في الجهاد أو الجاه أو المال، يبقى مجرد عمل منهجي لا غير، وللقارئ أن يوحدها على ضوء التصور الذي نطرحه.

(١٧٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦. وابن أبي زرع يشير للهدية، ص ١٣٥.

(١٧٥) قارن قيمة الهدية كما قدمها ابن عذاري (ج ٤، ص ٢٦) وصاحب الحلل الموشية (ص ١٦ - ١٧) بما جاء عند البكري عن ذهب غانة (ص ١٧٤ - ١٧٨).

فحص البرنس سنة ٤٦٥هـ – وما ترتب عن ذلك من تنازل أبي بكر مجبراً عن ملك المغرب –، في الوقت نفسه نجد ابن أبي زرع يذهب بالأمير إلى الصحراء، ويجعله قادراً على تمهيد بلاد السودان مسيرة ثلاثة أشهر!

ونعتقد أن المشكل الذي تطرحه رواية القرطاس لا يكمن في مضمونها وإنما في صاحبها. فعندما نقترب من شخصية المؤلف وتكوينه الثقافي ومنهجه التاريخي، سنصبح في موقع يؤهلنا لقراءة لغته وأفكاره بأبعادها العميقة. وحينئذ، سنكون أكثر اقتداراً على فهم روايته شكلاً ومضموناً.

وإذا كان لنا أن نتجرأ على مثل هذه المحاولة، يمكننا القول إننا أمام فقيه متواضع الثقافة. الإطار الديني عنده يلبس الواقعة التاريخية، فيصبح عبدالله بن ياسين وتلامذته مجرد نماذج مصغرة لعقبة بن نافع الفهري بفتوحاته وكراماته(١٧٦).

وانتصارات المسلمين على الكفار السودان أو غيرهم، تنسيه موقعَهُ باعتباره مؤرخاً، فيندفع في تصويرها بنفس الشحنة القدسية التي ينبغي أن نستحضر بها معارك الرسول (صلى الله عليه وسلم) ضد المشركين(١٧٧). تأخذه الحالة، فيطلق العنان للكلمات دون أي تقدير(١٧٨).

إن فقيهنا لا تهمه الحركة المرابطية، كحدث تاريخي بقدر ما يثير الجانب الديني منها، الذي أعطى للحركة إشعاعها بين المسلمين، فوظف الحدث التاريخي للتأكيد على عظمة رجال خدموا الإسلام ونصروه.

وعلينا أن نقدر موقف فقيهنا المالكي، ونحاول مقاربة لحظته التاريخية ومعاناته في التعبير عنها. وذلك حتى نتمكن من استكناه خلفيات كلامه عن فتوحات الأمير أبي بكر في بلاد السودان.

فقد كان ابن أبي زرع يرى بأم عينيه في دروب مدينة فاس وأزقتها ومساجدها وفي غيرها من المدن المغربية، حصيلة أعمال عبدالله بن ياسين وتلامذته: رسوخ الإسلام في المجتمع المريني، اندحار البدع،

---

(١٧٦) انظر الأسلوب الجاف الذي قدم به البكري عبدالله بن ياسين (ص ١٦٥ – ١٧٠) مع الصورة التي أصبح عليها إمام المرابطين عند ابن أبي زرع (ص ١٢٣ – ١٣٣). وقارن الصورة الأخيرة مع ما جاء عند ابن خلدون عن عبدالله بن ياسين. «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٤ – ٣٧٦.

(١٧٧) قارن اندفاع وحماس ابن أبي زرع في كلامه عن معركتي الزلاقة والأرك مع اقتصاد ابن عذاري في الكلام عن معركة الأرك. انظر: «روض القرطاس»، ص ١٤٥ – ١٥٢. «البيان»، قسم الموحدين، ص ٢١٨ – ٢٢١.

(١٧٨) صاحب القرطاس دائماً يردف – وبطريقة تلقائية – كلمة الكفار بكلمة السودان. وهو لا يعرف أن أهل تكرور قد أسلموا قبل قيام الحركة المرابطية وأن الإسلام قد كسب مواقع متعددة في بلاد السودان.

انتصار المذهب المالكي وتقهقر جميع المذاهب والنحل التي كانت تنافسه، في الوقت نفسه كان عليه أن يقبل بجزاء غير عادل لأولئك الرجال الذين خدموا الإسلام، فعبدالله بن ياسين قتله مجوس برغواطة، ويحيى بن إبراهيم توفي في ظروف غامضة، ويحيى بن عمر اللمتوني قتلته جدالة (سنة ٤٤٨هـ)، وأبوبكر بن عمر عاجز عن تأديب جدالة أو جمع كلمة صنهاجة، وفوق ذلك يأتي ابن عمه يوسف ليغصبه الملك، ويعمل على هد بيته في الصحراء، ليضيع الرجل ويقتل بدوره بسهم مسموم سنة ٤٨٠هـ.

فلماذا إذن، لا نواسي هؤلاء الرجال الذين خدموا الإسلام بنية وعزيمة صادقتين، ونحقق آمالهم وطموحاتهم العسكرية على الأقل في واقع الخيال، ونجعلهم يفتحون من بلاد السودان مسيرة تسعين يوماً. وكل مسلم عميق الإيمان - في المغرب المريني - سيصغي إلينا بجوارحه وكامل وجدانه وسيحمد الله على تلك النهاية السعيدة. ذلك أن الوقت - المغرب المريني في مستهل القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) - كان محتاجاً لمثل تلك الملاحم والانتصارات البطولية، كعزاء للنفس وتعويض عن ما فقده ويفقده المسلمون بالأندلس أمام الضغط المسيحي المتراكم منذ هزيمة العقاب سنة (٦٠٩هـ / ١٢١٢م).

لم تكن لفقيهنا رغبة قوية لمعرفة حقيقة الأعمال التي قام بها عبدالله بن ياسين وتلامذته، ربما أعوزته المصادر. لكن ذكرى هؤلاء الرجال ما تزال تعمل بقوة في مخيلة المغاربة عند بداية القرن الثامن الهجري، فأبى إلا أن يسجل لنا أصداء الذكرى كما تعمل في المخيلة[١٧٩]، وليس كما كانت في الواقع[١٨٠].

وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم ما قلناه سابقاً عن الشحنات أو المعاني التي يعطيها ابن أبي زرع لكلمتي «السودان» و«بلاد السودان».

ذلك أن ابن أبي زرع بثقافته المحدودة، كان يستعمل ذينك الاصطلاحين فضاء رمزياً وليس واقعاً جغرافياً وتاريخياً. ونكاد نجزم أن المستوى الثاني لم يكن يعرف عنه أي شيء. من ثمة، نفهم سكوته المطبق عن الصحراء وبلاد السودان بعد استشهاد أبي بكر بن عمر سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧م).

ولو كانت له معرفة بالمنطقة (بلاد السودان: جغرافياً وتاريخياً) لما تأخر لحظة في قطف ثمرات الحركة المرابطية (إسلام بلاد السودان). بل إن أحداثاً سودانية هزت المشرق الإسلامي وبلغت أصداؤها أوروبا، لم يسجل لنا عنها شيئا، ونقصد أساسا حج أشهر ملوك إمبراطورية مالي منسا موسى، الذي تم قبل سنتين

---

(١٧٩) لا يظن أن المخيلة تعمل انطلاقاً من الفراغ، فما تنتجه يكون مؤسساً على وقائع حقيقية، تمّ بلورتها في الاتجاه الذي يريد صاحبها.

(١٨٠) لا شك أن ابن أبي زرع «كمؤرخ»، انطلق من المعلومات المتوفرة لديه عن بداية الحركة المرابطية، وقد رصد لنا الكثير منها، لكن طريقة توظيفها كانت تسير في الاتجاه الذي رسمناه.

على انتهاء صاحب القرطاس من التاليف[181].

وإن ، علينا أن نحترز كثيرا، قبل استهلاك هذين الاصطلاحين (السودان، بلاد السودان) بالصيغة التي استعملهما ابن أبي زرع، فهما فارغان من أي محتوى تاريخي أو حغرافي.

قبل الانتقال لمعالجة رواية ابن خلدون عن قضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، سيكون من المفيد جدا إقامة مقارنة بين رواية « القرطاس » ورواية « البيان » في تناولهما لجهاد أبي بكر بن عمر في الصحراء وبلاد السودان

لقد تعرفنا على رواية ابن أبي زرع [182]، أما ابن عذاري فإنه يذكر أن أبا بكر بن عمر اللمتوني عند عودته الأولى للصحراء[183] إبان ثورة جدالة، قام بمحاربتها « حتى أخذ ثاره منهم »، ثم التزم الصمت، ولم يضف شيئا آخر عن أعمال أبي بكر في الصحراء خلال هذه الفترة، غير أنه عند العودة الثانية – والأخيرة – للأمير سنة (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، أشار ابن عذاري إلى أن أبا بكر بن عمر اللمتوني « أقام بصحرائه ثلاثة أعوام [....] إلى أن قتله السودان المجاورون للمتونة في الصحراء لأنه كان يحاربهم، حتى قضى الله بوفاته بسهم أصابه وكان فيه منيته، وذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة (٤٦٨هـ)[184] ».

وبمقارنة الروايتين يمكننا أن نسجل عددا من الملاحظات، ولمساعدة القارئ على تتبعها، نسجل أولا بعض الكلمات والعبارات الأساسية، الواردة في كل رواية :

– ابن عذاري : ثار، صحرائه ، قتله، السودان المجاورون للمتونة، كان يحاربهم.

– ابن أبي زرع : بلاد الصحراء، جهاد، غزواته، الكفرة من السودان، بلاد السودان.

– **الملاحظة الأولى:** صاحب القرطاس لا يهتم كثيرا مثل ابن عذاري بذكر سنوات الأحداث، ولا يسجل لنا سوى تاريخ العودة الأولى للأمير (سنة ٤٥٣هـ) وتاريخ وفاته (٤٨٠هـ). في حين يضيف ابن عذاري تاريخ العودة الثانية ويحدد لنا مدة إقامة الأمير بالصحراء (ثلاثة أعوام).

---

(١٨١) يقف ابن أبي زرع بأحداث مؤلفه («روض القرطاس») عند عام ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م. وكان حج منسا موسى عام ٧٢٤هـ / ١٣٢٤م. وعن ترجمة ابن أبي زرع وبعض الملاحظات عن منهجه التاريخي، انظر مقدمة طبعة دار المنصور للروض ص. ٥ – ٩.

(١٨٢) نقصد النصين اللذين سجلناهما لابن أبي زرع فيما تقدم، راجع ص ١٩١.

(١٨٣) هناك اختلاف بين «القرطاس» و«البيان» في تحديد تاريخ عدد من الأحداث المتعلقة بالحركة المرابطية. ومنها اختلافهما في تحديد العودة الأولى للأمير. يذكر الأول أنها كانت في سنة ٤٥٣هـ، في حين يسجل الثاني سنة ٤٦٣هـ. ونرجو من القارىء أن لا يقلق لهذا المشكل، إذ ليس له أهمية بالغة فيما نحن الآن بصدده.

(١٨٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦.

- **الثانية:** في خلال العودة الأولى للأمير، نجده مع ابن عذاري لا يفعل شيئا غير الأخذ بثأره من جدالة، وسنفهم لاحقا لماذا اقتصر صاحب البيان على ذلك ولم يحدثنا عن فتحه لبلاد السودان مثلما فعل صاحب القرطاس. كما نسجل، اختلاف الروايتين بخصوص العودة الثانية للأمير. ذلك أن ابن عذاري لا يتحدث سوى عن « حروب » للأمير جرت له مع السودان، وانتهت بمقتله، وبالتالي فإنه لا يؤكد لنا انتصارا أو انهزاما في تلك الحروب.

- **الثالثة :** في خلال كلام ابن عذاري عن العودة الثانية، نلاحظ أنه لا يتحدث سوى عن صحراء أبي بكر (صحرائه)، أي مجال لمتونة، وبذلك فإن الكلمة تضمر ما سبق أن أشار إليه من اختلاف أمر صنهاجة، وتحديدا صراع جدالة مع لمتونة وهجوم الأولى على الثانية، الأمر الذي استلزم عودة الأمير اللمتوني للأخذ بثأر قومه، وصاحب البيان عندما استعمل كلمة « صحرائه »، يدلنا على أن أمر اختلاف لمتونة وجدالة ما يزال على حاله وأن الأمير أخذ بثأره، غير أنه لم يتمكن من توحيد كلمة صنهاجة. لذلك كان من السهل أن يقتله السودان المجاورون لصحراء لمتونة، وتوظيف ابن عذاري لكلمتي « قتل » و« يحاربهم = حروب »، يساير هذه القراءة التي يدعمها التحليل التاريخي كما أبصرنا سابقا، وإذا رفضناها، علينا أن نحتفظ بالموقف المحايد، فلا نؤكد انتصارا ولا انهزاما ونترك أميرنا في مجال صحراء لمتونة لا غير، إذ الذين قتلوه مجاورون له.

في المقابل نجد رواية ابن أبي زرع تتحدث عن « بلاد الصحراء » والمقصود صحراء صنهاجة اللثام بأكملها، مما يوحي أن لا خلاف بين القبائل، وأن كلمتهم مجتمعة، بل إن صاحب القرطاس يريدنا أن نقبل إيحاءه ذاك، كمسلّمة، ذلك أنه لا يعقل أن يكون الأمير قد استولى على بلاد السودان دون أن يكون قد مهد جميع بلاد صنهاجة، وجمع كلمة قبائلها تحت لوائه، وتأتي كلمة « غزواته » التي وظفها في النص، لتشعرنا بمدى قوة وتفوق جيش أبي بكر من الناحية العددية والعسكرية، وهاته الحمولة المعنوية التي توحي بها كلمة « غزو » لن نجدها في كلمة « حرب » التي وظفها ابن عذاري. هكذا، كان من السهل على ابن أبي زرع أن يوهم قراءه، أن الأمير أبا بكر بتفوقه العسكري ذاك، بإمكانه الاستيلاء على بلاد السودان مسافة مسيرة ثلاثة أشهر، ونزداد ثقة في أقواله (أوهامه)، إذا قرأناها بموازاة مع رواية الزهري التي عالجناها سابقا.

- **الرابعة :** بمقارنة الدلالات اللغوية للكلمات والاصطلاحات الواردة في روايتي « البيان » و « القرطاس »، نلاحظ حياد وموضوعية ابن عذاري. في المقابل، نكتشف مع كلمات ابن أبي زرع ما سبق وأن سجلناه من اجتهاده في التركيز على البعد الروحاني (الديني) للواقعة أو الحدث التاريخي، وإهمال ما

دون ذلك .

وإذا اتخذت الواقعة التاريخية مظهرا دينيا بارزا، يصبح الزمن - بالمعنى الفيزيائي للمصطلح - غير ذي أهمية بالنسبة إليه، وهذا ما يفسر لنا الملاحظة الأولى التي سجلناها[١٨٥].

جدول مقابلة بعض الكلمات التي وظفها كل من ابن عذاري وابن أبي زرع للتعبير عن أحداث العودة الثانية للأمير:

ابن عذاري (البيان)		ابن أبي زرع (القرطاس)
صحرائه (صحراء لمتونة)	————	الصحراء أو بلاد الصحراء
كان يحاربهم	————	كان يغزوهم (غزواته)
السودان المجاورون للمتونة	————	الكفرة من السودان
قتل	————	استشهد
قضى الله بوفاته	————	رحمه الله

ابن خلدون وقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة :

جاء في العبر :

« ثم إن أهل غانه ضعف ملكهم وتلاشى أمرهم واستفحل أمر الملثمين المجاورين لهم من جانب الشمال مما يلي البربر كما ذكرناه، وعبروا على السودان واستباحوا حماهم وبلادهم واقتضوا منهم الإتاوات والجِزَى* وحملوا كثيرا منهم على الإسلام فدانوا به. ثم اضمحل ملك أصحاب غانه وتغلب عليهم أهل

---

(١٨٥) انظر: «روض القرطاس» (ص ١٢٤ - ١٢٧)، حيث يظهر أن ابن أبي زرع قد أنشد لشخصية الإمام عبدالله بن ياسين بصلاحها وتقواها وأعمالها الدينية، فلم يعد عندئذ للزمن (الفيزيائي) أهمية أمام الفضاء القدسي للحظة التاريخية التي يتناولها. هكذا، نجد ابن أبي زرع لا يسجل لنا فيما بين دخول الإمام لبلاد صنهاجة سنة ٤٣٠هـ إلى سنة ٤٤٧هـ سوى تاريخ واحد، وهو سنة ٤٣٤هـ.

(*) الجزى جمع الجزية.

صوص وأصاروهم في جملتهم[١٨٦]».

والمدقق في القضية ، لن يغامر باستهلاك الرواية أو معالجة مضمونها قبل تحديد مصادر ابن خلدون عن غانة.

فصاحب العبر اطلع على عدد من الروايات المدونة عن غانه في فترات مختلفة، وتمم معلوماته عنها بالرواية الشفوية، في أثناء لقائه بالقاهرة مع الشيخ عثمان فقيه أهل غانة[١٨٧]، الذي أخبره أن اضمحلال ونهاية أمر مملكة غانة كان على يد شعب صوصو. كانت تلك، هي المعلومة الوحيدة التي تمكن منها صاحب العبر في أثناء لقاء القاهرة، وهي لا تهم قضيتنا، ولا نستبعد في هذا الإطار أن يكون ابن خلدون قد طلب الاستزادة عن تاريخ مملكة غانة، غير أنه لم يظفر بغير ذلك [١٨٨].

على هذا الأساس ، ينبغي إقصاء الرواية الشفوية باعتبارها مصدرا لصاحب العبر عن قضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، التي يظهر أنه يلمح إليها في روايته.

ويترتب عن ذلك ، أن المصادر المدونة، وحدها شكلت منهل معلومات ابن خلدون عن قضيتنا. وهي تتمثل أساسا في كتابات البكري والإدريسي، وقد استحضر روايتهما مرة ثانية من خلال ابن سعيد. وهذا الأخير يطلعنا على انقلاب الوضعية الدينية في بلاد التكرور من الوثنية في زمن البكري، إلى الإسلام الشامل خلال القرنين السادس والسابع للهجرة (١٢-١٣م) [١٨٩].

ويبقى المصدر الأساس، الذي كان ابن خلدون يصدر عنه وهو يختزل تاريخ مملكة غانة في ستة أسطر، منحصراً في مؤلف ابن أبي زرع، حيث استهلك الكثير مما جاء فيه بخصوص تاريخ صنهاجة اللثام وعلاقتهم ببلاد السودان[١٩٠].

---

(١٨٦) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣. وفي أثناء كلام ابن خلدون عن المرابطين، قال: «ورفع [أبو بكر] ما كان بينهم [يقصد صنهاجة في الصحراء] من خرق الفتنة، وفتح باباً من جهاد السودان فاستولى على نحو تسعين مرحلة من بلادهم». «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧. وهذه الرواية لم نعرها أي اهتمام، لأنها أصلاً ليست لابن خلدون وإنما لابن أبي زرع.

(١٨٧) راجع ص ٣٠، وهامش ١٨٨.

(١٨٨) هذا ما يريد أن يقنعنا به ابن حلدون. والواقع أنه كان يملك معلومات أخرى - سودانية الأصل! - عن غانة، ومنها قوله: «وأهل غانة متكرون أن يكون عليهم ملك لأحد غير صوصو». «العبر»، ج ٥، ص ٩٣١ والسؤال المطروح هنا: لماذا أهمل ابن خلدون هذه الرواية التي تنفي الغزو المرابطي لمملكة غانة، وأخذ برواية ابن أبي زرع في القضية؟

(١٨٩) ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، ص ٩١.

(١٩٠) قارن ما جاء في «العبر» (ج ٦، ص ٣٧٠ - ٣٧٧) بما جاء عند ابن أبي زرع (ص ١١٩ - ١٣٦)، ولاحظ كيف يحتفظ ابن خلدون بالمعنى دون أن يلزم نفسه تكرار كلمات صاحب القرطاس نفسها. فهذا الأخير مثلاً يقول إن أبا بكر فتح من بلاد السودان «مسيرة ثلاثة أشهر»، في حين يقول صاحب «العبر»، إنه استولى على نحو تسعين مرحلة». والمرحلة = اليوم.

وتجدر الإشارة، إلى أن ابن خلدون، وهو يقتبس من تلك المصادر، كان يكتفي بالمعنى دون المبنى، كأنه يروي ما علق بحافظته، لا ما هو مكتوب أمام عينيه ويديه.

نعود الآن لنص مؤرخنا، وسنلاحظ أن الإضافة التي تميز بها عن الروايات السابقة - بخصوص إيحائها للغزو المرابطي لمملكة غانة - تتمثل في قوله: «واستباحوا حماهم وبلادهم واقتضوا منهم الإتاوات والجزي وحملوا كثيراً منهم على الإسلام فدانوا به».

وإذا دققنا النظر في رواية ابن أبي زرع، نكتشف أن ابن خلدون لا يضيف شيئاً جديداً، وإنما يقرأ لنا بعقلية المؤرخ المحترف رواية صاحب القرطاس بما يفترض أن نتصوره من نتائج - منطقية - ونحن نتبع حماس جهاد المرابطين لنشر الإسلام.

فإذا كان ابن أبي زرع يتحدث بذلك الاندفاع والحماس عن المرابطين[191] في جهادهم للسودان الكفار، فإن الانتصار على هؤلاء يعني أولاً وقبل كل شيء، حملهم على الإسلام. وهذا ما يؤكده له الإدريسي وابن سعيد. لكنه عندما لاحظ أن صاحب النزهة يتحدث له عن مملكة مسلمة ولكنها مستقلة، حاول أن يتصور كيف كان ذلك الفتح المرابطي لبلاد السودان كما توحي به رواية القرطاس. وهاته الأخيرة كما أبصرنا سابقاً لا تستعمل عبارة صريحة تفيدنا أن المرابطين قد غزوا مملكة غانة أو فتحوها، فهي غامضة تبهم ولا تفصح.

وصاحب العبر مشهود له بالأمانة العلمية وحدَّة حاسته النقدية. هكذا، نجده قد ألزم نفسه بروح رواية القرطاس، ولم يستعمل كلمة «غزو» أو «فتح» أو «استيلاء» في كلامه عن علاقة المرابطين بمملكة غانة. في نفس الوقت حاول أن يؤدي لنا مفاد الرواية بنتائجها المحتملة منطقياً، مجهداً نفسه لتجاوز ذلك الغموض الذي تطرحه رواية القرطاس، فاستعمل كلمة «عبور». والاصطلاح كما جاء في روايته، يؤدي معنى الانتصار على السودانيين، دون الاستيلاء على مملكتهم، كمقابل لتلك «الإتاوات والجزى» التي أشار إليها في روايته[192].

هل اطلع ابن خلدون على رواية الزهري التي عالجناها؟ لا نستبعد ذلك. ومهما يكن من هذا الأمر، نسجل تقارب مضمون روايتيهما لغوياً وتاريخياً. ولمصادفة ما، وظف الأول كلمة «عبور» والثاني كلمة

---

(١٩١) يظهر أن ابن خلدون كان مستلباً بتاريخ الموحدين، ولم يستطع لا المرابطون ولا المرينيون أن يثيروا وجدانه بالقدر نفسه. من ثمة، نفهم عدم مسايرته لابن أبي زرع في اندفاعه وحماسه وهو يتحدث عن المرابطين وزعيمهم عبدالله بن ياسين.

(١٩٢) إذا كانت تحليلاتنا صائبة، يمكن أن نسجل هنا تقارب مضمون رواية ابن خلدون مع التصور الذي طرحناه سابقاً، والمتعلق برصد النتائج المحتملة التي ينبغي استحضارها عند قبولنا لفكرة الغزو المرابطي لمملكة غانة. راجع ص ١٩٤.

« خروج »، ثم اتفقا على أن لا يستعملا كلمة غزو أو « فتح » أو « استيلاء ».

معطى القول: إن معالجة مصادر ابن خلدون عن غانة، يمنحنا الثقة ونحن نقصي شهادته بخصوص الغزو المرابطي المزعوم لمملكة غانة. ويصبح من باب التجاوزات الاعتداد بروايته باعتبارها شهادة مصدرية عن قضيتنا. وبعبارة أدق، فشهادة ابن خلدون لا تمثل بالنسبة لنا سوى مرجع في القضية. لكنه مرجع ممتاز، يُستحسن الاستئناس به، لأنه على الأقل تفوق على الكثير من المراجع التاريخية المعاصرة في قراءة ابن أبي زرع وغيره.

فهل حان الوقت للتخلص من وهم الغزو المرابطي لمملكة غانة؟.

الباب الثاني

إمبراطورية مالي في ظل الإسلام

الفصل الأول

النشأة والتطورات السياسية

يستفاد من الشهادات المصدرية العربية والبرتغالية، أن ملل أو ملّ أو مالي قد استمرت في قائمة الوجود كوحدة سياسية من منتصف القرن الخامس إلى مستهل الحادي عشر الهجري. على أن مرحلة ظهورها على الساحة السياسية السودانية كقوة بارزة، لا تتجاوز الفترة المتراوحة ما بين (٦٢٨ و ٨٣٤هـ/ ١٢٣٠ - ١٤٣٠م).

ففي خلال ذينك القرنين، عرفت مالي نشأتها الحقيقية، واتسعت حدودها لتشمل جل الإمارات والممالك السودانية، مثل إمارة كوكو وسلطنة التكرور ومملكة غانة. وبانصهار هذه الوحدات في كيانها، أصبح نفوذ إمبراطورية مالي يغطي جل مناطق بلاد السودان.

ولا مشاحة في أن إمبراطورية مالي، قد بلغت أوج عظمتها وذروة مجدها، خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). ولعل في انفتاحها الواسع على العالم الإسلامي آنذاك، تعبيراً عميقاً وترجمة واضحة على مدى تطور الإمبراطورية وازدهارها. وقد كان لهذا الانفتاح أثر إيجابي في التعريف بمالي، وزيادة اهتمام المسلمين والمسيحيين ببلاد السودان. لذلك لا نستغرب تزامن أوج عظمة مالي مع تراكم معلوماتنا عنها.

وباستهلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، بدأ الضعف يدب في جسم الإمبراطورية. وأمام هجومات التوارق والموشي، بموازاة مع توسعات السنغيين، اضطرت مالي للانكماش على نفسها في المنطقة التي انطلقت منها عند بداية أمرها. وبذلك تركت المجال لأمراء سنغاي كي يمهدوا بلاد السودان، ويقيموا إمبراطورية على أنقاض مالي في خلال الربع الأخير من القرن نفسه.

كيف نشأت إمبراطورية مالي؟ وما هي التطورات السياسية التي عرفتها إلى حين انهيارها؟ وما هو دور الإسلام في تحقيق هذه الوحدة السياسية في بلاد السودان؟

١. تمهيد في الاسم والموقع.

تطلق الدراسات التاريخية على القبائل التي اسست إمبراطورية مالي اسم «الماندينغ» (Manding)،[١] وهذا المصطلح حديث أخذه المؤرخون عن المختصين في الدراسات الأثنغرافية واللسنية المتعلقة بإفريقيا.

(١) عن معنى كلمة «الماندينغ» باللهجات واللغات السودانية، ينظر:
- Monteil ch, "Les Empires du Mali", P. 297, 315 et 318 - 319
- Mauny R, "Tableau Géographique"...., P. 65 et 360.

أما المصادر العربية، فلم تعين لنا اسماً خاصاً بتلك القبائل، واقتصرت على نعتهم بأهل مالي أو أهل التكرور، بموازاة مع ذلك كانت تشير إلى اسم قبيل سوداني كبير، يختلف رسمه من مصدر لآخر، فهو مرة «للم» وتارة «نمنم» وأخرى «دمدم»(٢).

وعلى الرغم من أن جل المصادر توحي لنا بأنها تتحدث عن ثلاث قبائل مختلفة، فإننا نعتقد أنها كانت تقصد قبيلاً واحداً لا غير، ولعل في اتفاقها حول الأوصاف التي تنعت بها تلك القبائل، ما يدعم رأينا ويرجحه. وبناءً عليه، سنحتفظ باسم واحدة «للم»، وهو الذي سنتداوله(٣).

وجل الدارسين الذين تناولوا تاريخ إمبراطورية مالي، ينطلقون من المعادلة التالية: أهل مالي – للم – الماندينغ. وعلى الرغم من إيمانهم بصوابها، فلا أحد منهم يعلن عن قناعته هاته بكل وضوح وصراحة. ويعود حرجهم هذا، لكون المصادر العربية منذ البكري وهي تتحدث عن حضور الإسلام في مالي، غير أنها حينما تتناول للم تصفهم دائماً – وذلك إلى نهاية القرن الثامن (الرابع عشر الميلادي) – بالوحشية والكفر أو المجوسية، وفي أحسن الأحوال تعتبرهم مهملين غير مسلمين(٤).

بناءً على ما تقدم، تصبح المعادلة التي ينطلقون منها غير سليمة، وذلك بالنظر لما تتضمنه من تناقض فاضح (أهل مالي (مسلمون)؟ = للم (كفار) = الماندينغ).

أول ما يجدر الانتباه إليه بهذا الصدد، هو أن المصادر العربية قلما اهتمت بأسماء القبائل السودانية ومواقعها. وكانت تكتفي بجمعها تحت اسم واحد: أهل السودان (السودان) أو أهل التكرور (التكرارة، التكروريين)، وإذا ما حصل أن أشارت إلى بعض أسماء القبائل، فإنها في غالب الأحيان تطرح الاسم كطلسم، يصعب تحقيقه لغوياً، فبالأحرى توطين ذلك القبيل المشار إليه، وتمييزه عن القبائل السودانية الأخرى(٥).

وقد تفوقت المصادر البرتغالية على المصادر العربية في اهتمامها بالقبائل السودانية، حيث مكنتنا من

---

(٢) البكري، ص ١٨٣. الإدريسي، ص ٤، ٨. ابن سعيد، ص ٩١ – ٩٢. الدمشقي، ص ٢٤١، ٢٦٨. ابن خلدون، ج١، ص ٩٣، ج٦، ص ٤١٠.

(٣) هناك تأويل طريف أورده ش. مونتيل لمعنى كلمة «للم»، حيث يعتقد أنها تركيب مزدوج للكلمة العربية «لحم» (للم = لحم لحم). انظر:
- Les Empires du Mali, P. 331.

(٤) انظر الإحالات نفسها في هامش رقم ٢.

(٥) النماذج متعددة، والتوقف عند حصيلة معلوماتنا عن الونجرا، التي تعتبر من أهم القبائل التي عرفت بها المصادر العربية، يفصح بكل وضوح عن عمق المشكل. ذلك أن المصادر تختلف في رسم الاسم وفي تحديد موقع القبيل، بل منها من اعتبر الونجرا اسماً لمنطقة جغرافية وليس اسماً لقبيل سوداني. انظر:
- Guoq J., "Recueil" ....., P. 5 - 6 et P. 135. note 2.

معلومات قيمة عنها، سواء من حيث الكم أو النوع. بيد أنه وكما أكدنا سابقاً، فإن معلومات الملاحين البرتغاليين، لا تنسحب إلا على القبائل السودانية القريبة من الشاطئ الأطلسي، لذلك يتعذر علينا استغلالها في قضيتنا (٦).

ونعتقد أن الأسباب نفسها التي عالجناها في الباب الأول (٧)، هي التي كانت وراء عجز أصحاب مصادرنا العربية عن التعريف بالقبائل السودانية، والإحاطة بالجوانب المختلفة للموضوع: تصنيف القبائل وترتيبها حسب أهميتها العددية والسياسية، رصد مواردها الاقتصادية ونمط عيشها، وصف عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها... الخ.

وإذا كان عدم الاحتكاك المباشر لأصحاب مصادرنا ببلاد السودان، قد شكل أهم هذه الأسباب، فإن ذلك لا يفسر كل شيء، فابن بطوطة الذي زار مالي ودخل عاصمتها، لم يعرفنا بالقبائل المؤسسة لإمبراطورية مالي أو تلك التي خضعت لها، كما أنه لم يخبرنا باسم القبيل الذي ينتمي إليه حكام مالي، ولا حتى باسم الأسرة التي ينتسبون إليها.

وأهم ما يشد انتباهنا ونحن نستعرض مذكرات رحالتنا، هو أنه بمجرد اجتيازه للصحراء وتقدمه داخل بلاد السودان، أصبح الكلام عن القبائل شيئاً منسياً ومهمشاً، واختفت الإشارات العرضية عن الموضوع. ومن كثرة إلحاح ابن بطوطة على الالتقاء بالجاليات المغربية المقيمة في بلاد مالي ومعاشرته لها، يتملكنا إحساس انه أخذ على نفسه، أن لا يختلط إلا بالبيضان (فقهاء وتجار من بلاد المغرب والصحراء). الشيء الذي أعاق أية محاولة للتعرف على السودانيين وأحوالهم عن قرب، وذلك على الرغم من إقامته بين ظهرانيهم، زهاء سنتين (٨).

ومثل ذلك الإحساس لا نشعر به مع الحسن بن محمد الوزان الفاسي، الذي أبدى إهتماماً بالشعوب والقبائل السودانية. إلا أن إقامته القصيرة ببلاد السودان(٩)، وتعذر زيارته للمناطق الجنوبية، حيث مركز قبائل الماندينغ التي أسست إمبراطورية مالي، حال دون تمكنه من معلومات دقيقة عنهم.

(٦) راجع تقييمنا للمصادر البرتغالية، ص. ٣٦ - ٣٩. وانظر:
- "Tableau Géographique"...., P. 447 - 448.

(٧) انظر الفصل الأول منه.

(٨) نرى أن جهله باللهجات السودانية، وصدمته في ولاته عند لقائه الأول بالسودانيين، حيث شعر بنوع من الاحتقار أمام حاكم المدينة، بالإضافة إلى بخل السلطان منسا سليمان في عطائه لرحالتنا، كل هذه الأسباب يمكن أن تكون وراء نزوعه عن الاختلاط بالسودانيين. أخيراً، هل للقضية علاقة بما ينسب لابن بطوطة من أنه كان في مهمة رسمية ببلاد السودان؟

(٩) ثم لا ننسى أنه كتب، «وصف إفريقيا»، بعد أكثر من عشر سنوات على زيارته لبلاد السودان، انظر مقدمة الترجمة العربية لوصف إفريقيا، ص ١٥.

نعود للتناقض الذي تحفل به معادلتنا (أهل مالي مسلمون = لملم كفار)، ونتوقف عند بعض المعلومات التي تتفق حولها المصادر العربية.

تجمع المصادر على أن لملم الكفار يوجدون جنوب مملكة غانة، ونستخلص من كلام الإدريسي، أن مجال انتشارهم يمتد من جنوب مدينة غياروا إلى خط الاستواء. ومدينة غياروا هاته، تمثل آخر حد مملكة غانة من الجنوب، كما أنها تشكل آخر موقع جغرافي عرّف به أصحاب مصادرنا، وظلت المناطق التي توجد جنوبها مجهولة لديهم أو تكاد أن تكون كذلك [١٠].

ويتضح مما تقدم أن الإدريسي قد بالغ في تقدير مجال انتشار لملم، وسيكون من الصعب علينا قبول كلامه، حتى لو اعتمدنا التصور نفسه للجغرافية الوسيطية لأقاليم الأرض وأقسامها [١١]. وربما كان وعي الجغرافيين بهذا المشكل، هو الذي جعلهم يتحدثون عن دمدم ونمنم بجانب لملم [١٢].

ويظهر أن صاحب النزهة في وضعه لحدود لملم، لم يكن يستند على معلومات مخبرية – التي كانت من دون شك قليلة وفقيرة –، بقدر ما كان يعتمد على معرفته النظرية بعلم الأطوال والعروض (علم تقويم البلدان).

وإذا كان ريموند موني (R. Mauny)، قد نبه إلى جهل أصحاب مصادرنا العربية بمنطقة الغابة الاستوائية. بدليل أن أياً منهم لم يتحدث عنها للتعريف بها [١٣]، فيمكننا أن نضيف إلى ملاحظته تلك، أن معرفتهم بالمجال المنحصر فيما بين غياروا والغابة الاستوائية، كانت ضعيفة جداً ومضطربة. وهذا ما يفسر اعتقاد الجغرافية العربية الوسيطية في أن المنطقة مأهولة بأقوام، طبيعتهم أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان [١٤].

وقد تحكمت هذه الفكرة في صياغة معلومات أصحاب مصادرنا عن المنطقة وأهلها، لذلك لا نستغرب وصف الإدريسي للملم بالوحشية (أكل لحوم البشر) [١٥] والكفر، ولا نستغرب احتفاظ المصادر

---

(١٠) البكري، ص ١٧٦ – ١٧٧، الإدريسي، ص ٤، ٩ (غيارة).

(١١) كراتشكوفسكي، ص ٢٦ – ٢٧، ٧٥.

- "Tableau Géographique"...., p. 22 - 26.

(١٢) الدمشي، ص ٢١١، ٢٤١. وقارن مع ما جاء في تعليق كيوك على نصوصه:

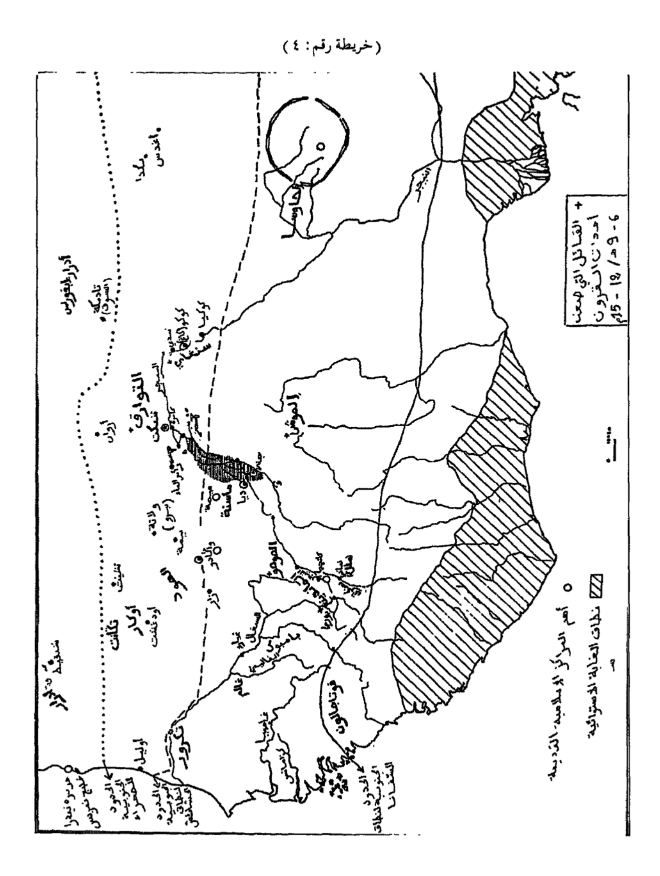
- "Recueil"..., p. 240 note 1.

(13) "Tableau Géographique"..., p 214 - 216 et 225.

(١٤) نجد عند ابن خلدون تلخيصاً لأقوال الجغرافيين بهذا الصدد. «العبر»، ج١، ص ٩٣. والدمشقي، «نخبة الدهر»...، ص ٢٤١.

(١٥) عندما وصف الإدريسي لملم بأنهم من آكلي لحوم البشر، فذلك لا يعني أن الخبر غير صحيح، على الأقل بالنسبة للبعض منهم. والمهم لدينا، أنه لم يكن يصدر في تسجيل ملاحظاته تلك عن معطيات حقيقية.

(خريطة رقم : ٤)



التوارق
ماسينة
فوتاجالون
أهم المراكز الإسلامية القديمة
نطاق الغابة الاستوائية

اللاحقة عليه بالأوصاف نفسها. وتدفعنا هذه المعطيات لتلمس ومقاربة المشكل الثاني في قضيتنا.

ذلك أن المعلومات المتوفرة لدينا عن لملم بعد الإدريسي، غير أصيلة أو لنقل غير معاصرة لزمن التأليف. فبالنسبة لابن خلدون، لا يغامرنا شك في أن كلامه عن لملم إنما مصدره الإدريسي أو ابن سعيد. ومعلومات هذا الأخير عن لملم تعود للقرن السادس (الثاني عشر الميلادي) على أقل تقدير، وقد لا نحتاج إلى كبير جهد لنبرهن على هذا الرأي الأخير[16].

ذلك أنه في الوقت الذي كان قد مر أكثر من ثلاثة عقود على تأسيس إمبراطورية مالي المسلمة، وانصهار مملكة غانة في كيانها، نجد ابن سعيد يتحدث عن مدينة ملل - عاصمة مالي - ويعتبرها من مدن الكفار المهملين، ثم يشير إلى مملكة غانة كوحدة سياسية مستقلة[17].

قد يُؤخذ علينا بهذا الصدد، إهمالنا لروايته التي تؤكد دخول الإسلام إلى جميع مدن شاطئ النيل من بلاد التكرور[18]. وقد جرت العادة عند الباحثين اعتماد هذه الشهادة كحجة على إسلام أهل مالي، وبالتالي فإن ابن سعيد كان على علم بالحالة الدينية لأهل مالي. إلا أننا لا نساير هذا الرأي، ليس لأن الإسلام لم يصل إلى مالي آنذاك (الثلث الأخير من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي). وإنما لأن ابن سعيد كان يقصد بكلامه، المدن المنتشرة على نهر السنغال لا غير[19]، وبصفة عامة يمكننا القول إنه كان يقصد سلطنة التكرور المسلمة. أما بلاد مالي حيث مجال لملم (الماندينغ)، فنكاد نجزم أنه لم يكن يملك عنها معلومات معاصرة له.

يتأدى لنا مما تقدم، أن اللعنة التي لاحقت نصوص الإدريسي عن بلاد السودان، ودفعت الباحثين منذ م. دولافوس وانتهاءً بيوسف كيوك إلى الشك فيها، ليس لها ما يبررها، خاصة بالنسبة لمعلوماته عن مملكة غانة وسلطنة التكرور. أما معلوماته الجغرافية والبشرية عن ما يوجد جنوبها، أي جنوب غياروا، فتستحق الشك والارتياب، لكن الامر لا ينسحب على الإدريسي وحده، وإنما يطال أهم مصادرنا المدونة فيما بين القرن (٥ - ٩ هـ/ ١١ - ١٥م[20]).

---

(١٦) يرجّح إسماعيل العربي، ان ابن سعيد وضع مؤلفه «كتاب الجغرافيا» في غضون الخمسة عشر سنة الأخيرة من حياته، وقد كانت وفاته عام ٦٨٥ هـ/ ١٢٨٦م.

(١٧) ابن سعيد، ص ٩٢.

(١٨) م. س، ص ٩١.

(١٩) جلّ المؤشرات التي تطرحها رواية ابن سعيد، تحملنا على الاعتقاد أنه بإشارته للنيل، إنما كان يقصد نهر السنغال.

(٢٠) نستثني نصوص رحالتنا ابن بطوطة، وقد ألمعنا سابقاً للأسباب الذاتية والموضوعية التي جعلت الباحثين يشكون في نصوص الإدريسي (راجع ص. ١٨٧، هـ: ١٥٥) واستحضارها مع الخلاصة التي انتهينا إليها الآن يبين مدى ثقل الدوافع الذاتية في شكهم ذاك.

مؤدى القول، فإن جهل أصحاب مصادرنا بالمعطيات الجغرافية والبشرية للمناطق التي توجد جنوب مملكة غانة، هو الذي جعلهم يتناقلون تلك الأخبار عن لملم دون إمكانية تحقيقها، ولذلك كانوا يصفونهم بالكفر كلما تعرضوا لهم. ولم يخطر ببالهم وهم يتحدثون عن مملكة مالي المسلمة خلال القرنين السابع والثامن من الهجرة (١٣- ١٤م)، إن موقعها الجغرافي يوجد في مجال لملم، مما يبرهن على عجزهم عن التوفيق بين المعطيات الجغرافية والتاريخية. وخُلُو كلام ابن خلدون عن مالي من الإشارات المتعلقة بقبائل المملكة، والمواقع الجغرافية والمسافات بينها، يعبر بكل وضوح عن حالة العجز هاته [٢١].

بتوضيح هذا المشكل الذي تطرحه المصادر العربية، يمكننا الآن أن نطمئن، ومن دون كبير إحراج، إلى تلك المعادلة التي تنطلق منها الأبحاث المهتمة بتاريخ إمبراطورية مالي:

أهل مالي = لملم = الماندينغ.

إن الخلاصة التي انتهينا إليها، تعمق وعينا بضرورة الالتجاء للدراسات الأثنغرافية واللسنية الحديثة، إن نحن أردنا مقاربة قضية تحديد موقع الماندينغ. لكن هجرات القبائل السودانية وتحركاتها وانصهارها في بعضها البعض، بالإضافة إلى عدم توافق المعايير الأثنية مع المعايير اللسنية، وتجاهل التقسيمات السياسية الحديثة لمجال الوحدات الأثنية، كل ذلك يعوق عملية تحديد مجال انتشار الماندينغ، ورصد مواقعهم الأصلية [٢٢].

والاعتقاد السائد لدى الباحثين اليوم، هو أن أعالي نهري السنغال والنيجر، شكلت منطقة تمركز قبائل الماندينغ عند بداية أمرهم [٢٣]. ويظهر أن انتظامهم في إطار وحدة سياسية قوية (إمبراطورية مالي)، وطموحهم في الحصول على جزء من أرباح التجارة الصحراوية، قد دفع بهم خارج مجالهم في اتجاه الشمال وذلك على طول مجرى النيل السوداني وروافده، وليس هناك شك في أن انتشار الإسلام في بلاد السودان خلال القرنين السادس والسابع من الهجرة (١٢ – ١٣م)، كان له أثر كبير في انفتاح الماندينغ وانتشارهم خارج مجالهم. وكما سنرى لاحقاً، فإنه بعد انهيار إمبراطورية مالي خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، سوف تنزح قبائل الماندينغ نحو الغرب، أي في اتجاه المحيط الأطلسي، وسينتشرون على ضفاف نهر غامبيا.

---

(٢١) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣ – ٤١٩.

(22) Viviana. P. "Les peuples de L'Afrique", ed;Bordas - Paris. 1974, p. 3.

(23) Baumann H, et Westermann D, "Les Peuples et les Civilisation de L'Afrique". Payot, Paris 1962, P. 389 et 393 - 400.

٢. مالي قبل تاسيس الإمبراطورية.

إذا غضضنا الطرف عن إشارة اليعقوبي الباهتة [٢٤]، فإن أولى أهم معلوماتنا عن بلد ملل (مالي)، تعود للبكري. وقد استعرضنا كلامه عن كيفية إسلام ملك ملل الملقب بالمسلماني، وانتهينا إلى أن الحدث وقع إبان فترة حكمه، أي خلال النصف الأول من القرن الخامس / الحادي عشر الميلادي [٢٥]. وقد كانت ملل آنذاك، عبارة عن إمارة صغيرة مستقلة، وحسب رواية « تاريخ الفتاش »، يظهر أنها خضعت لمملكة غانة في إحدى الفترات من القرن الرابع أو الخامس الهجري (١٠ - ١١م) [٢٦].

هكذا يكون المسلماني أول أمير لأهل مالي تناولته المصادر العربية المعاصرة. غير أن ابن خلدون سوف يمدنا بمعلومات، سجلها بكثير من الثقة، مفادها ان أول ملك مسلم حكم أهل مالي يحمل اسم « برمندانة » [٢٧]. وقد ذهب م. دولافوس إلى مطابقة المسلماني ببرمندانة، واعتبرهما اسمين لشخصية واحدة. وبذلك فإن رواية ابن خلدون تتحدث عن الملك نفسه أو الأمير الذي أشار إليه البكري [٢٨].

ويميل أغلب الباحثين اليوم، إلى دحض تصور م. دولافوس وعدم الأخذ به. وسبب ذلك، أن برمندانة أمير ابن خلدون مسلم وحاج، في حين لا تتحدث رواية البكري عن قيام المسلماني بفريضة الحج. .

وإذا كان اجتهاد م. دولافوس، مبنياً أساساً على أن المسلماني ليس سوى لقب، وبالتالي لا يستبعد أن يكون لقباً للشخصية نفسها التي تحدث عنها صاحب العبر، فإن الرأي المعاكس - وفضلاً عن السبب المتقدم -، يرى في المصادقة على اجتهاد م. دولافوس، ضرورة الاقتناع بفكرة مسبقة، مفادها أن الإسلام قد حقق موقعاً متميزاً لدى أهل مالي منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري، بدليل أن حج ملوك مالي منذئذ، أصبح عادة جارية وسُنَّة ماضية [٢٩].

إننا مقتنعون بموضوعية الرأي الأخير، ذلك أن المعطيات المتوفرة لدينا عن الحالة الدينية لبلاد السودان خلال الفترة نفسها لاتسمح لنا بتبني اجتهاد م. دولافوس والنتائج المترتبة عنه. على أن قناعتنا هاته، لا

---

(٢٤) تاريخ اليعقوبي، الجزء ١، ص ٢١٩.

(٢٥) راجع، ص. ١١٩ وما بعدها.

(٢٦) «تاريخ الفتاش»، ص ٤١.

(٢٧) «العبر»، ج٦، ص ٤١٣. وجاء عند المقريزي: «سر مندانة ويقال برمندانة». انظر: «الذهب المسبوك»، ص ١١٠، وما يذكره إبراهيم طرخان (ص ٥١)، من أن برمندانة هو أول من حج وليس أول من أسلم من ملوك مالي، غير صحيح. ويظهر أنه سها عن إشارة ابن خلدون المثبتة أعلاه.

(28) "Haut - Sénégal - Niger", T II. P 175.

(٢٩) هذا ما تؤكده رواية ابن خلدون الآنفة الذكر.

يمكنها بأي حال أن تدفعنا لمسايرة غلو ج. ل تريو (J. L. Triaud) في تقديره للحالة، حيث اعتبر سندياتا (٦٢٨ – ٦٥٢ هـ/ ١٢٣٠ – ١٢٥٥م) أول من أسلم من ملوك مالي، وان منساولي (٦٥٢ – ٦٦٩هـ / ١٢٥٥ – ١٢٧٠م) أول من حج منهم [٣٠]. ومثل هذا الادعاء غير مؤسس على أية شهادة مصدرية صريحة، كما أنه يلزمنا – في حالة تبنيه – بضرورة إعطاء تفسيرات جديدة، كافية لإلغاء مصداقية روايتي البكري وابن خلدون عن المسلماني وبرمندانة.

ونرى أن إلحاح الدارسين [٣١] على نفي مصداقية رواية البكري لحساب التحليل المنطقي، لا يخدم قضية تحقيق تاريخ إسلام أول ملك من حكام مالي، بقدر ما يضيف مشاكل جديدة إليها. وما لم نحصل على مصادر جديدة تدعونا للشك فيها أو نفض أيدينا منها، فينبغي أن نظل متعلقين بها. وإذا كان سبب إلحاحهم، يعود إلى خوفهم من إمكانية اعتمادها كمؤشر على تطور الإسلام في بلاد مالي منذ منتصف القرن الخامس الهجري – وهو سبب أو حافز معقول –، فيمكنهم أن يطمئنوا لأن البكري نفسه لن يوافقنا الرأي. وإذن لماذا لا نريد أن يكون إسلام ملك مالي قد تم منذ ذلك التاريخ!؟

إن الشيء المثير حقاً في قصة المسلماني، هو اختفاؤها من المصادر اللاحقة عن البكري، وحتى صاحب الاستبصار الذي استهلك حرفياً جل مرويات البكري عن بلاد السودان، لا نجد عنده إشارة إليها. ولا ريب في أن هذا المشكل قد قدم حجة إضافية، عمقت شك الباحثين في رواية البكري. لكن لدينا عدد من المصادر التي تفردت في تدوين بعض المعلومات عن بلاد السودان، فهل يحق لنا أن لا نعتمدها لمجرد اختفائها من المصادر اللاحقة عليهم [٣٢]؟

لا نبغي من وراء هذا الاعتراض الشكلي، التقليل من أهمية المشكل، ذلك أن اختفاء قصة المسلماني من المصادر اللاحقة، يطرح لغزاً محيراً. والاحتمالان القريبان منا بهذا الشأن، هما كالتالي:

الأول – بناء على اجتهاد دو سلان (De Slane) [٣٣]، نرجّح أن أصحاب مصادرنا الذين اعتمدوا على

---

(30) "Quelques remarques sur L, Islamisation du Mali des origines a 1300". B. IFAN. T XXX, N° 4, 1968, p. 1349 - 1351.

(31) Idid, P. 1333, "Les Empires du Mali", p. 324, "Recueil"..., p. 104, note 1.

(٣٢) نذكر منهم صاحب الاستبصار نفسه، في إشارته للرسالة الواردة على يوسف بن تاشفين من ملك غانة (ص، ٢١٩). وتجدر الإشارة أن الدرجيني له رواية تتحدث عن إسلام ملك مالي سنة ٥٧٥ هـ، على يد أحد الدعاة الإباضيين، وهي مشابهة لرواية البكري، لكن هذا الأخير كما تعلم انتهى من تأليف مسالكه سنة ٤٦٠ هـ. انظر: الدرجيني، «كتاب طبقات المشايخ بالمغرب»، الجزائر، ١٩٧٤، ج ٢، ص [illegible] ت: إبراهيم طلاي]

(٣٣) راجع [illegible]

البكري، إنما كانوا يتداولون النسخة الأولى من المسالك، وليس النسخة التي نقحها البكري فيما بعد وزاد فيها بعض الإضافات. وإذا اعتبرنا قصة المسلماني جزءاً من تلك الإضافات، نفهم لماذا تعذر على المصادر اللاحقة الاطلاع عليها، وبالتالي اختفاءها. ومما يزيد في تعضيد هذا الطرح، أن الفرصة كانت سانحة أمام ابن خلدون لعقد مقارنة بين كلام البكري وبين معلوماته السودانية الأصل، عن إسلام أول ملك من ملوك مالي، غير أنه لم يفعل [٣٤].

الثاني – هل يمكن أن نرى في جهل أصحاب مصادرنا بمناطق ما وراء مملكة غانة، عائقاً حال دون تجرؤهم على نقل أو الإشارة لرواية البكري؟ ربما، ذلك أن جغرافينا، لا يحدد لنا موقع إمارة ملل، واكتفى بطرح مؤشر واحد بهذا الشأن، مفاده أنها توجد جنوب مملكة غانة، لكن أين؟

والخلاصة التي تتأدى لنا من هذه المناقشة، هي أن الإسلام كان حاضراً في بلاد مالي منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). غير أن بُعد المنطقة وقلة الدعاة بها، جعل حظوظ انتشار الإسلام بها ضئيلة وضعيفة جداً، وهذا ما يفسر ارتباطه بالأمير وحاشيته دون بقية الرعية.

كيف تطور الإسلام في بلاد مالي خلال القرنين المواليين؟ إن السؤال لا يهمش الجانب السياسي الذي نحن بصدده، بل إنه يتضمنه. ذلك أن الشهادات المصدرية ربطت بين القضيتين، والباحث مدعو – مجبراً – لمسايرتها.

لقد أكدنا في الباب الأول، على أن الحركة المرابطية لم تكن لها أية خطة رسمية، سياسية كانت أو دينية تجاه بلاد السودان [٣٥]. وما يذكره ليون الإفريقي من أن أحد أعمام يوسف بن تاشفين قد حكم بلاد مالي عند بداية إسلام أهلها، وأن الحكم قد استمر في عقبه إلى عهد أسرة الأسكيين، لا يمكن الاعتداد به. ذلك أن المصادر المعاصرة للحدث والمتأخرة عنه، لا تعضد هذه الرواية، كما أن سياق أحداث تطور الحركة المرابطية، يجعلنا نستبعد أية علاقة سياسية أو دينية للقيادة المرابطية مع تلك المنطقة النائية من بلاد السودان (مالي) أو بأهلها [٣٦].

---

(٣٤) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣. ومسالك البكري كما نعلم، شكّل أحد مصادر ابن خلدون.

(٣٥) راجع الفصل الثالث من الباب الأول، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٣٦) وصف إفريقيا، ج٢، ص ١٦٤ – ١٦٥. ويظهر أن ليون الإفريقي يقصد بذلك العم، الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني ابن عم يوسف بن تاشفين. وقد فندنا مزاعم المصادر التي تدعي أنه فتح بلاد السودان. وتريد الرواية الشفوية التي سجلها إيبولار في تعليقه على رواية ليون تلك، أن يكون أبو بكر بن عمر قد زوج إحدى بناته لعاهل الماندينغ آنذاك. ويبدو أنها رواية موضوعة، والقصد منها هو التأكيد على قدم الإسلام ببلاد مالي ليس غير. انظر هامش رقم ١٣ من الترجمة ا... «لوصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٥.

يذكر ابن خلدون أن أهل مالي دانوا بالإسلام في المائة السابعة (الثالث عشر الميلادي) . وإذا أخذنا كلامه بموازاة مع إشارته لبرمندانة كأول من أسلم وحج من ملوك مالي(٣٧)، يمكننا القول إن القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، شهد انتشاراً واسعاً للإسلام بين قبائل الماندينغ. حقاً ليس لدينا ما يمكن أن نعتمده كحجة صارمة بهذا الشأن، إلا أن التخلي عن هذا الطرح سوف يجعلنا أكثر ارتباكاً؛ إذ لا يعقل أن نتحدث عن تأسيس إمبراطورية مسلمة في بداية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، دون أن يسبق ذلك مرحلة تمهيدية.

والحالة هذه، فإن ما تحت أيدينا من معلومات أصيلة عن مالي خلال القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، تعاكس طرحنا وتجانبه. ففي كلام الإدريسي عن لملم (الماندينغ) يذكر أنهم « يهود والغالب عليهم الكفر والجهالة » . ويضيف أن أهل لملم كانوا هدفاً لإغارات الإمارات السودانية المسلمة: بريسي وسلي وتكرور وغانة، حيث كانت تسترقهم وتبيعهم للتجار(٣٨).

وتدلنا هذه المعطيات على أن مالي كوحدة سياسية، كانت آنذاك (منتصف القرن السادس الهجري) ما تزال ضعيفة القوة إزاء جيرانها المسلمين في الشمال. ونجد لذلك ترجمة على مستوى النسيج الحضري، حيث يؤكد صاحب النزهة أنه لم يكن بأرض لملم سوى مدينتين صغيرتين. اسم إحداهما ملل، وقد كانت عبارة عن قرية لا سور لها – وملل هاته هي التي ستصبح فيما بعد إحدى عواصم إمبراطورية مالي –، أما المدينة الثانية فاسمها دو(٣٩).

قد يكون كلام الإدريسي عن ضعف قوة مالي وقلة حواضرها صحيحاً، إلا انه لا يعكس بأي حال الوضعية الدينية لقبائل الماندينغ آنذاك. وقبل معالجة المسألة، نسجل هنا أن إشارته لليهودية لا ينبغي أن تثيرنا. ذلك أن انتشارها في تلك البقاع النائية من بلاد السودان (ارض لملم)، شيء مستبعد جداً.

ونعتقد أن الإدريسي شأنه شأن بعض أصحاب مصادرنا الذين تحدثوا عن حضور الديانة اليهودية في بلاد السودان، لا يقصدون المعنى الظاهر الذي تفصح عنه إشاراتهم، وإنما يرومون لمعنى مستبطنٍ أو هدفٍ آخر(٤٠).

فنحن نعلم أن اليهود سواء في المجتمع الإسلامي أو المسيحي كانوا منبوذين، وكانت مكانتهم كأقلية

---

(٣٧) «العبر»، ج١، ص ١٤١، ج ٤، ص ٤١٣.

(٣٨) الإدريسي، ص ٤.

(٣٩) م. س. ص. ٦.

(٤٠) بالاضافة إلى الإدريسي، هناك ابن سعيد، ص ٩١. «الزهري»، ص ١٢٧، «تاريخ الفتاش»، ص ٦٢ – ٦٤.

دينية داخل ذينك المجتمعين، مهمشة ومحتقرة لأسباب متعددة، يضيق بها مجال البحث هنا (٤١).

ولأن أهل السودان، كانوا بتقاليدهم الاجتماعية والعقائدية يظهرون كأقوام متخلفين أو في الدرك الأسفل من تطور العمران بالنسبة للمسلمين (٤٢)، فقد كان طبيعياً أن ينعتوهم باليهودية، ليس لأنهم يعتنقونها، وإنما إمعاناً في إبراز دونيتهم بالنسبة للمسلمين ليس غير. وتوظيف الإدريسي لمصطلحي «اليهودية» و«الجهل» بشكل مترادف وكأنهما كلمتان لمعنى واحد، يدلنا على ذلك المعنى المستبطن، وهو المقصود في روايته (٤٣).

لقد بينا سابقاً، الأسباب الكامنة وراء اضطراب معلومات أصحاب مصادرنا عن بلاد لملم. ونعتقد أنه في الوقت الذي كان الإدريسي يحدثنا عن جهل وكفر لملم (حوالي ٥٤٨هـ/ ١١٥٤م)، كان الإسلام قد وصل إليهم بشكل كثيف نسبياً. وذلك من خلال التعامل التجاري للملم مع الإمارات السودانية المسلمة في الشمال، خاصة مع سلطنة التكرور (٤٤). ولعل في كلام الإدريسي نفسه عن كيفية تصريف ملح أوليل في بلاد السودان، ما يؤشر على هذا الواقع، حيث يقول: «فأما جزيرة أوليل فهي في البحر وعلى مقربة من الساحل وبها الملاّحة المشهورة ولا يعلم في بلاد السودان ملاّحة غيرها وذلك أن المراكب تأتي إلى هذه الجزيرة فتوسق بها الملح وتسير منها إلى موقع النيل وبينهما مقدار مجرى فتجري في النيل إلى سلي وتكرور وبريسي وغانة وسائر بلاد ونقارة وكوغة وجميع بلاد السودان. وأكثرها لا يكون لها مأوى ولا مستقر إلا على النيل بعينه أو على نهر يمد النيل» (٤٥).

وأهم ما يشدنا في كلام الإدريسي، هو إلماعه لأعالي نهري السنغال والنيجر (النيل) وذلك في إشارته لروافدهما. وكما قلنا سابقاً، فإن المنطقة شكلت المركز الأساسي لقبائل الماندينغ. والمعطى الثاني الهام الذي يطرحه النص، هو إشارته لبلاد ونقارة. وعلى الرغم من أن جغرافينا يجعل بلاد ونقارة شرق بلاد

---

(٤١) البكري، ص ١٤٨ - ١٤٩. ابن عذاري، «قسم الموحدين»، ص ٢٢٨. ابن خلدون، ج٧، ص ٤٨٣، ٤٩٦.
عبد الواحد المراكشي، «المعجب»، ص ٢٠٣ - ٢٠٤. ابن زرع، «روض القرطاس»، ص ١١٠، ٣٢٢.
- Fernandes V, "Description de Ia Cote d, Afrique", 1938, P. 55, 73 et 97.

(٤٢) «العبر»، ج١، ص ١٤١ و - Fernandes V, 1951, P. 9 et note 2.

(٤٣) يوسف كيوك لا يوافقنا الرأي، وما يهمنا هنا هو تساهله المفرط في التعامل مع الروايات المتعلقة باليهودية في بلاد السودان، بموازاة مع ذلك نلاحظ صرامة بالغة، في تعامله مع الشهادات المصدرية المتعلقة بالإسلام في المنطقة انظر:
- "Recueil"..., P. 146 - 147. note 1. "Les Empires du Mali", 332. Canale J. S, "Af. Noire", P. 125.

(٤٤) انظر الباب الأول، الفصل الثاني، ص ١١١.

(٤٥) الإدريسي، ص ٢. وملأحة أو مملحة أوليل توجد في مجال قبيلة جدالة الصنهاجية.

للم(٤٦)، والصحيح جنوبها، فإن كلا المؤشرين – اللذين نبهنا إليهما – يدلان على أنه يقصد بلاد مالي حيث مناجم الذهب.

ومصطلح ونقارة أو ونجرا، من الكلمات التي ترددت كثيراً في المصادر العربية والبرتغالية برسوم مختلفة (٤٧). وقد استعمل الاسم للدلالة على منطقة مناجم الذهب الموجودة فيما بين أعالي نهر النيجر وروافده الفالمي، كما وظف لتعيين مجموعة إثنية سودانية. وفي لغة قبائل الحاوسا، يطلق اسم الونجرا على قبائل الماندينغ (٤٨).

وهؤلاء الونجرا يشكلون إحدى أهم قبائل الماندينغ، وهذا ما يؤكده لنا صاحب تاريخ الفتاش في كلامه عن مالي وأهلها، حيث يقول: «إن قيل ما الفرق بين ملنكي وونكر فاعلم أن ونكر وملنكي من أصل واحد إلا أن ملنكي هو الجندي منهم وونكر من يتجر ويسعى من أفق إلى أفق (٤٩)».

ونظراً لتعاطي الونجرا للتجارة، فقد انتشروا في جل مراكز ومدن بلاد السودان (٥٠). وأدى احتكاكهم المستمر بالمسلمين في غانة وتكرور وغيرهما إلى اعتناقهم للإسلام، ونعتقد أن طلبة عبد الله بن ياسين والامام الحضرمي، كان لهم دور هام في خلق هذا التحول. ويمكننا أن نجد في جنوح أهل مالي إلى التأكيد على علاقتهم السياسية بالحركة المرابطية (٥١)، مؤشراً على اتصال أولئك الطلبة بأهل مالي سواء بطريقة مباشرة أو عبر الونجرا.

هكذا، وبفضل نشاطهم التجاري الدؤوب، أصبح الونجرا رسل الإسلام في بلاد مالي. وتمكنوا خلال القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) من نشر الدعوة الإسلامية بالمنطقة. وبما أن الأمر تجاوز نطاق العمل الفردي المحدود، وارتبط بفعالية القبيل بأكمله (ونجرا)، فقد انعكس ذلك إيجابياً على سيرورة انتشار الإسلام بين قبائل الماندينغ، حيث شملت الدعوة الإسلامية فئات واسعة منهم، وعلاوة على ذلك لم يتطلب انتشارها وقتاً طويلاً.

ولنا في كلام عبدالرحمن السعدي عن مدينة جني – التي توجد في قلب مجال الماندينغ –، لوحة

---

(٤٦) م.س، ص ٤. ويضيف الإدريسي: «وبلاد ونقارة هذه هي بلاد التبر» ص ٨.

(47) "Recueil".., P. 135 - 136. note 2. "Les Empires du Mali", p. 318, 325 et 334.

(٤٨) إبراهيم طرخان، ص ٢٧.

(٤٩) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٨. وانظر الترجمة الفرنسية، هامش رقم ٢ من صفحة ٤٠ و ٦٥.

(٥٠) الشيء الذي يفسر كثرة الإشارات المصدرية اليهم. انظر:

- Nicolas G, "Dynamique de 1, Islam au Sud Sahara", p. 64 - 65.

معبرة عن هذه التحولات العميقة التي شهدتها بلاد مالي في خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. يقول مؤرخنا السوداني: «وفيها [يقصد جني] يلتقي أرباب الملح من معدن تغاز وأرباب الذهب من معدن بيط [٥٢] [....]. فوجد الناس بركتها في التجارة إليها [....]. ابتدأت في الكفر أواسط القرن الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ثم أسلموا عند تمام القرن السادس. والسلطان كنبر هو الذي أسلم وأسلم أهلها بإسلامه ولما عزم على الدخول في الإسلام أمر بحشر جميع العلماء الذين كانوا في أرض المدينة فحصل منهم أربعة آلاف ومائتان [٤٢٠٠] عالماً فأسلم على أيديهم [....] ولما أسلم خرب دار السلطنة وحولها مسجداً [٥٣].

بغض النظر عن مبالغة مؤرخنا التنبكتي في تقديره لعدد العلماء المتوفرين في المدينة، فإن روايته تلمح ضمنياً إلى المجهود الكبير الذي بذله الونجرا في قلب الوضعية الدينية للماندينغ، كما أنها تعبر بكل وضوح عن مدى النجاح الذي لاقته الدعوة الإسلامية في المنطقة. وتأتي الرواية الشفوية لتعطي هذا الواقع، صورة أكثر تعبيراً، حيث تذكر إحداها، أن ملك مالي الذي تولى الحكم عند تمام القرن السادس الهجري، قام بأداء فريضة الحج أربع مرات، آخرها كانت سنة (٦١٠هـ/ ١٢١٣م) [٥٤].

وما يغفله أو يتغافل عنه الباحثون بهذا الشأن، هو إهمالهم لموقف السودانيين تجاه الدعوة الإسلامية. إذ لولا تعلقهم بها وتعبيرهم الصادق عن هذه الرغبة العميقة لديهم، ما أمكن للإسلام أن يكسب تلك المواقع في أعماق بلاد السودان، وما كان بمقدوره أن يتقدم بتلك الوتيرة المتسارعة في بلاد مالي.

---

(٥١) نلمح إلى رواية ليون الإفريقي الآنفة الذكر، راجع ص ٢٢٣.

(٥٢) توجد بيط جنوب جني، وتعتبر من أغنى مناطق الذهب في بلاد السودان. انظر: ص ٢٢، هامش: ٣ من الترجمة الفرنسية «لتاريخ السودان»، و:

- Fernandes V, 1938, p. 85 - 89. Pereira D.P,p . 51.

(٥٣) «تاريخ السودان»، ص ١١ - ١٣. يعتقد ر. موني أن المدينة تأسست في تاريخ لاحق عن ذلك الذي سجله السعدي (١٥٠ هـ/ ٧٦٧م). ويضيف دولافوس أن إسلامها كان حوالي سنة ١٣٠٠م. وبالنسبة للرأي الأخير فلا نرى ما يحملنا على معاكسة أقوال السعدي وهذا ما سيتضح لنا لاحقاً. أما مشكلة تأسيس المدينة فترتبط أساساً بالمشاكل العويصة التي تواجه الأركيولوجيا السودانية انظر:

- Mauny R, "Tableau Géographique".., 115, 134, 150, 171, 183, 494, et 499 - 500.

(54) "Haut Sénégal - Niger", T II, p. 175 - 176.

٣. سندياتا وتأسيس إمبراطورية مالي (٥٥).

كما أخبرنا ابن خلدون، فإنه بعد اضمحلال مُلك أصحاب غانة عام (٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م)، «تغلب عليهم صوصو المجاورون لهم من أمم السودان واستعبدوهم وأصاروهم في جملتهم» (٥٦).

ويظهر من خلال الرواية الشفوية، أن شعب الصوصو بقيادة «سوما نجورو»، كانت له طموحات سياسية كبيرة في بلاد السودان. ذلك أنهم بعد إخضاع مملكة غانة وربما كذلك سلطنة التكرور، توجهوا نحو الجنوب للسيطرة على بلاد مالي حيث مناجم الذهب. وتمكنوا من بسط نفوذهم على قبائل الماندينغ لبضعة عقود، أذاقوهم خلالها مرارة القهر والتسلط (٥٧).

وقد كان من بين نتائج سياسة العنف التي مارسها سوما نجورو إزاء الماندينغ والشعوب الأخرى الخاضعة له، أن تعمق الإحساس لدى القبائل السودانية بضرورة توحيد صفوفهم وجمع كلمتهم ضد الصوصو. ولا ريب أن الإسلام قد لعب دوراً كبيراً في بلورة وتحقيق هذا الهدف، وفي بروز شخصية سندياتا كزعيم للماندينغ.

إن المصادر تعوزنا في تقييم هذه الحقبة الدقيقة من تاريخ مالي، كما أنها لا تسعفنا بمعلومات ذات أهمية عن سندياتا بطل مالي الأسطوري. وتبقى رواية ابن خلدون أهم ما نملكه عن هذه الفترة، يقول مؤرخنا: «وكان ملكهم [يقصد ملك مالي] الذي تغلب على صوصو، وافتتح بلادهم وانتزع الملك من أيديهم اسمه ماري جاطة [...] ولم يتصل بنا نسب هذا الملك. ملك عليهم خمساً وعشرين سنة فيما ذكروه» (٥٨).

كما يتضح من الرواية، فإن صاحب العبر لم يتمكن من تحقيق نسب سندياتا أو ماري جاطة كما يسميه (٥٩)، وبصيغة أخرى فإنه عجز عن إيجاد علاقة نسبية فيما بين ماري جاطة وبرمندانة، الذي تحدث عنه سابقاً، واعتبره أول من اعتنق الإسلام وأدى فريضة الحج من ملوك مالي. بموزاة مع ذلك، فإن ابن

---

(٥٥) ما لم نقدم إحالة مصدرية، فإن جل التواريخ التي سنأتي إلى تسجيلها، والمتعلقة بتعيين فترة حكم ملك أو سنة وقوع حادثة... الخ، هي من اجتهادات م. دولافوس (M. Delafosse) وش. مونتيل (Ch. Monteil) وقد درج الباحثون على اعتمادها تسهيلاً للفهم.

(٥٦) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣. وعن تاريخ الحدث انظر:

- "Haut - Sénégal - Niger" (H.S.N), T II, P. 165.

(57) "H.S.N". T II , p. 162.

(٥٨) «العبر»، ج ٥، ص ٤١٣.

(٥٩). يضيف ابن خلدون: «ومعنى ماري عندهم الأمير الذي يكون من نسل السلطان وجاطة الأسد». انظر: «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣. و

- "Les Empires du Mali", P. 357, 413.

خلدون لا يطرح لنا أي مؤشر يساعدنا في تحديد فترة حكم ماري جاطة[٦٠].

وإذا كانت حصيلة معلوماتنا المصدرية عن مرحلة تأسيس إمبراطورية مالي، قليلة وفقيرة، فإن الرواية الشفوية سوف تغرقنا في كم هائل من المعلومات عن هذه المرحلة التي ارتبطت بشخصية ماري جاطة (سندياتا). وسيكون من الصعب علينا استعراض ومعالجة مجموع الروايات الشفوية التي جمعها كل من م. دولافوس (M. Delafosse) وج. ڤيدال (J. Vidal)، وج . ت. نيان (D. T. NIane)، دون أن نخرج عن موضوع بحثنا[٦١].

تحتل شخصية ماري جاطة مكانة بارزة في الرواية الشفوية، وهي تكاد لا تعترف إلا بهذا الاسم. فهو قاهر الصوصو الأعداء ومحرراً للبلاد، وعلاوة على ذلك ينسب له عدد من الأعمال وخوارق العادات ما يجعل منه شخصية أسطورية [٦٢]. إنه – بكلمة مختصرة – يختزل كل تاريخ مالي. لنترك الجوانب الخرافية في شخصية سندياتا – والتي شكلت مادة دسمة في حكايات الرواة (الجلا) – ولنحاول الاقتراب من بعض الوقائع التي قد لا تثير استغرابنا ودهشتنا.

تذكر الرواية الشفوية، أن ماري جاطة هو سليل أسرة كيتا (Kéita) التي حكمت مالي منذ بداية القرن السادس الهجري [٦٣]، وكانت مقاطعة كانجابا (Kangaba) مركز حكمهم آنذاك. وعلى إثر خضوع المنطقة للصوصو وما استتبع ذلك من اضطهاد سومانجور و لحكام مالي [٦٤]، اضطر ماري جاطة للهروب إلى ميمة، وهي إمارة سوننكية مسلمة، كانت تابعة لغانة ثم استقلت عنها عند تلاشي واضمحلال أمر المملكة [٦٥].

---

(٦٠) بناءً على رواية ابن خلدون المتعلقة بحج السلطان منسا ولي في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس، يرجح م. دولافوس فترة حكم سندياتا فيما بين سنة ٦٢٨ – ٦٥٢ هـ/ ١٢٣٠ – ١٢٥٥م.

(61) "H.S.N"., T II, P. 173, "Soundjata ou l, epopée manding", "Recherche sur l, empire du Mali au Moyen àge", p. 24 - 37, "Les Empires du Mali", p. 361 - 364.

(٦٢) منها قوة بنيته الجسمية الهائلة، وقدرته الخارقة في الأعمال السحرية. وبفضل السحر شفي من الشلل، وبفضله كذلك انتصر على سوما نجورو. انظر:

- "Soundjata", p. 32.

(٦٣) اسرة كيتا هاته، هي رابع اسرة تحكم مالي. انظر:

- "Les Empires du Mali", p. 320.

(٦٤) تذكر إحدى الروايات الشفوية، أن سوما نجورو قتل في ظرف سنة واحدة، جميع أخوة ماري جاطة الذين تولوا الحكم على التوالي بعد وفاة والدهم فامغان (١٢١٨ – ١٢٣٠م)، وعددهم أحد عشر. انظر:

- "H.S.N"., T II, p. 176 - 177.

(٦٥) في اثناء سياحة ابن بطوطة في بلاد مالي، سوف يزور مدينة ميمة، انظر: «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٩٢ و«تاريخ الفتاش»، ص. ٤٢ – ٤٣. وراجع ما قاله يوسف كيوك عن ميمة:

- Cuoq J. "Histoire de l, Islamisation"..., p. 102.

وفي بلاط ملك ميمة المسلم، قضى ماري جاطة فترة من شبابه، ثم أخذ يعمل على استقطاب زعامات القبائل الرافضة لسلطة الصوصو. ونظراً لما أبداه من شجاعة وحماس نادرين بهدف تحرير البلاد، سلمته قبائل الماندينغ مقاليد أمورها ونصبته زعيماً لها. وبعد مغامرات متعددة تمكن من جمع عدد هام من الجيوش واتجه بهم لتحرير مالي.

لا شك أن الصراع بين الصوصو والماندينغ كان قوياً وعنيفاً، وعلى الرغم من أن الرواية الشفوية لا تفصح عن هذا الجانب بكل وضوح، فإن تمجيدها لماري جاطة وإشاراتها المتعددة لقوة جيوش سومانجورو وبراعته في السحر، كل ذلك يؤشر على قوة الاصطدام بينهما.

ونرى أن الرواية الشفوية عندما حاولت اقناعنا بأن انتصار الماندينغ على الصوصو، جاء على أثر إصابة سومانجورو بسهم مسحور، هيأه ماري جاطة قبل المواجهة الحاسمة، فإنها لم تكن ترغب في التقليل من حدة الاصطدام بين الشعبين بقدر ما كانت تود التعبير عن أهمية السحر ودوره في تحقيق ذلك الانتصار. والاعتقاد في السحر من الفعاليات التي تحكمت إلى حد كبير في ذهنية المجتمع السوداني سواء قبل أو بعد إسلامه (٦٦).

بعد انتصار ماري جاطة على الصوصو في معركة كيرينا (Kirina) الحاسمة سنة (٦٣٣ هـ/ ١٢٣٥م)، واستحواذه على الأقاليم التي كانت خاضعة لسومانجورو، قام زعماء قبائل الماندينغ بتنصيب ماري جاطة كإمبراطور عليهم. وإبان حفل تنصيبه خلع زعيم الماندينغ لباس الصيادين وظهر في المنصة الشرفية أمام الزعماء لتقبل آيات الولاء والطاعة، بلباس المسلم المؤمن (كندورة بيضاء)، محاولاً بذلك تمثل نموذج الخليفة المسلم القوي(٦٧).

إن هذا العمل وإن اتخذ شكلاً رمزياً، فإنه يدعونا للتساؤل عن الأسباب والحوافز السياسية التي جعلت حكام مالي – منذ تأسيس إمبراطوريتهم – يتعلقون بالإسلام ويستظلون بظله في بسط نفوذهم.

لقد لعب الإسلام دوراً جوهرياً في توحيد قبائل الماندينغ وغيرها من شعوب وقبائل السودان، من ثمة نفهم ارتكاز حكام مالي على الإسلام في بناء إمبراطوريتهم. ولم يكن للمعتقدات الوثنية (الأرواحية) أن تقدم لهم هذا الامتياز. فالأرواحية بطبيعتها، تجعل الفرد مدين لأسرته وعشيرته ولا شيء غيرهما. إنها

---

(٦٦) العمري، «مسالك الأبصار»، الباب العاشر (ب ١٠))، ص ٦٤.

- Niane D. T, "Le Soudan Occidenta", p. 244 - 252.

عبد القادر محمد سيلا، «المسلمون في السنغال»، ص ٤٥ هامش: ٩.

(67) "H.S.N"., T II, p. 180. "Soundjata", p. 134.

عقيدة تسعى دائماً لتأكيد الخصوصية المحلية بهدف التميز عن الآخر. وبذلك فهي لا تسمح للفرد بتجاوز الحدود الضيقة التي ترسمها الأعراف والتقاليد الخانقة. (٦٨) على هذا الأساس يمكن للأرواحية أن تكون صالحة لتلبية رغبات وتطلعات وحدة عرقية قليلة العدد في إقليم جغرافي محدود؛ غير أنها لا يمكنها أن تكون صالحة بتاتاً، لإقامة مملكة تضم شعوباً وقبائل مختلفة في إنتماءاتهاوتقاليدها، فبالأحرى أن تكون الأرواحية صالحة لإقامة إمبراطورية في مثل شساعة إمبراطورية مالي.

إن تأكيد الرواية الشفوية على التجاء ماري جاطة في بداية أمره لإمارة وأمير مسلمين (ميمة)، ثم إلحاحها على إبراز إمبراطور مالي الجديد في حلة تحاول تمثل نموذج الخليفة المسلم، كل هذه المعطيات تساير ما سجلناه سابقاً من أن انتشار الإسلام بين قبائل الماندينغ كان سابقاً على تأسيس إمبراطورية مالي. لذلك لا نرى عبرة بما يذكره ابن بطوطة من أن سارق جاطة (ماري جاطة) قد أسلم على يد جد الفقيه مدرك بن فقوص (٦٩). كما أن استغلال الباحثين لإشارة رحالتنا هاته، للتلويح بتعثر الإسلام بين أهل مالي وملوكهم، يعتبر تأويلاً متهافتاً وطرحاً واهياً (٧٠).

بعد تنصيب ماري جاطة كإمبراطور على مالي، استمر قواده في تمهيد بلاد السودان، وباستثناء إمارة كوكو، يظهر أن الإمارات السودانية المسلمة الأخرى، لم تحاول الوقوف أمام توسعات مالي. بل على العكس من ذلك، فإن صمت المصادر المدونة والشفاهية وعدم إشارتها لاي اصطدام بينها، يؤشر على أن تلك الإمارات المسلمة، سعت طواعية للانضواء تحت الزعامة الجديدة في بلاد السودان.

وفي خضم النجاحات العسكرية والسياسية لإمبراطورية مالي الناشئة، تقول إحدى الروايات الشفوية، إن ماري جاطة أنشأ عاصمة جديدة لملكه (٧١). لكن أين توجد هذه العاصمة وما هو اسمها؟ وهل هي العاصمة نفسها التي زارها ابن بطوطة وتحدث عنها قبله البكري والإدريسي؟ أخيراً هل كانت لمالي عاصمة واحدة أم عواصم متعددة؟

---

(68) Monteil V., "L,Islam Noire", p. 39 - 48, Cuoq J., "Histoire de l, IsLamisation"., p. 75 - 76. Canale J. S., "Af. Noire"., p. 120.

(٦٩) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٨٨٩. وقد تواضع الباحثون على اعتبار سارق جاطة (ابن بطوطة) وماري جاطة (ابن خلدون) اسمين لشخصية واحدة. وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف رواية رحالتنا خاصة فيما يتعلق بالدلالة المقصودة من توظيفه لكلمة «جد»، يمكننا قبول هذا التأويل. وما نود التأكيد عليه هنا، هو أن ابن بطوطة لم يبرهن على اهتمامه بتاريخ مالي، وعلينا أن لا نعول باطمئنان وثقة على إشاراته المقتضبة والفقيرة بهذا الشأن.

(70) "Les Empires du Mali", p. 358.

- "Quelques remarques sur l, Islamisation du Mali"., p. 1349 - 1351.

(71) "H.S.N"., T II, p. 180.

أسئلة أسالت الكثير من الحبر، وأثارت الكثير من النقاشات بين الباحثين، وللآن، لم يتمكن البحث التاريخي أو الأعمال الأركيولوجية من طرح معطيات يمكن الاطمئنان إليها. والقضية تقدم نموذجاً مشابهاً لإشكالية اسم وموقع عاصمة مملكة غانة(٧٢).

والرأي السائد حالياً بين الدارسين، هو أن إمبراطورية مالي عرفت عدة عواصم فيما بين القرن الخامس والعاشر الهجري (١١ – ١٦م).

ويكاد يجمع الجميع على أن نياني التي تحدث عنها العمري وزارها ابن بطوطة، شكلت عاصمة مالي طيلة القرنين السابع والثامن الهجري (١٣ – ١٤م). وموقع نياني هاته، يوجد على أحد روافد نهر النيجر، وهو رافد سانكراني (Sankarani).

بعد وفاة ماري جاطة سنة (٦٥٢ هـ/ ١٢٥٥م)، استمر خلفاؤه في توطيد أركان الدولة وتوسيع حدودها. وقد امتدت مرحلة التأسيس هاته حتى نهاية القرن السابع الهجري، تعاقب خلالها على الحكم سبعة ملوك(٧٣). اشتهر منهم منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ – ٦٦٩ هـ/ ١٢٥٥ – ١٢٧٠م)، وبتوليته تكون مالي قد قطعت صلتها بالتقليد السياسي الوثني، الذي يجعل من ابن أخت الملك المرشح الوحيد لخلافة الملك بعد وفاته(٧٤).

وقد تابع منسا ولي فتوحات والده في الجنوب وسيطر على بلاد الونجرا الغنية بالذهب. ويعتقد ش. مونتيل (Ch. Monteil) أنه في عهد هذا السلطان بدأ نفوذ مالي يمتد نحو إمارة سنغاي (كوكو) (٧٥). وفي أواخر حياته قام منسا ولي بأداء فريضة الحج، وذلك في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس، الذي حكم مصر سنوات (٦٥٨ – ٦٧٨ / ١٢٦٠ – ١٢٧٧) (٧٦).

---

(72) "Les Empires du Mali", p. 298 - 303, "Les Siecles Obscures", p. 161- 163.
"Recherche sur 1, empires du Mali au Moyen Age", p. 74 - 80.
"Recueil".. , p. 26 note 2, p. 285 note 2, p. 298 note 4, p. 299 note 2, p. 301 note I.

(٧٣) انظر لائحة شجرة ملوك مالي، ص ٢٣٧.

(٧٤) ابن حوقل، ص ١٦١. البكري، ص ١٧٥. ابن خلدون، ج ٦، ص ٤١٤. ويتفق كل من ش. مونتيل وج. ت نيان على أن الابن الأكبر هو الوريث الشرعي في أعراف قبائل الماندينغ. وبذلك فلا علاقة للماندينغ بالتقليد السوداني الوثني الذي يرشح ابن أخت الملك. إن هذا القول مناف لما جاء في المصادر، ولا علم لنا بالمصادر التي اعتمدها المؤرخون فيما يزعمونه. انظر:
- "Les Empires du Mali", p. 310, "Recherche sur 1'empire du Mali", p. 15.

(75) "Les Empires due Mali", p. 365.

(٧٦) «العبر»، ج ٦، ص. ٤١٤. ويضيف ابن خلدون في الصفحة نفسها «ومعنى منسا السلطان ومعنى ولي بلسانهم علي». ويقول ابن بطوطة: «ومنسى معناه السلطان». انظر الجزء ٢، ص ٧٨١.

لائحة ملوك مالي كما أوردها ابن خلدون (*)	فترات حكم ملوك مالي حسب اجتهادات م. دولافوس و ش. مونتيل (**)
١. برمندانة أول من أسلم وحج من ملوك مالي	الربع الأخير من القرن السادس/ ١٢
٢. ماري جاطة حكم ٢٥ سنة	٦٢٨ - ٦٥٢ هـ/ ١٢٣٠ - ١٢٥٥م
٣. منسا ولي حج أيام الملك الظاهر (٦٥٩ - ٦٧٥هـ)	٦٥٢ - ٦٦٩ هـ / ١٢٥٥ - ١٢٧٠م
٤. واتي ؟	٦٦٩- ٦٧٣ هـ/ ١٢٧٠ - ١٢٧٤م
٥. خليفة ؟	٦٧٣ - ٦٧٤ هـ/ ١٢٧٤ - ١٢٧٥م
٦. أبو بكر ؟	٦٧٤ - ٦٨٤ هـ/ ١٢٧٥ - ١٢٨٥م
٧. ساكورة حج أيام الملك الناصر (٦٨٢ - ٧٤١هـ)	٦٨٤ - ٧٠٠ هـ/ ١٢٨٥ - ١٣٠٠م
٨. قو ؟	٧٠٠ - ٧٠٥ هـ/ ١٣٠٠ - ١٣٠٥م
٩. محمد بن قو ؟	٧٠٥ - ٧٠٩ هـ/ ١٣٠٥ - ١٣١٠م
١٠. منسا موسى حكم ٢٥ سنة (٧٠٧ / ٧٣٢هـ)	٧١٢ - ٧٣٧ هـ/ ١٣١٢ - ١٣٣٧م
١١. منسا مغا حكم ٤ سنوات (٧٣٢ - ٧٣٦هـ)	٧٣٧ - ٧٤١ هـ/ ١٣٣٧ - ١٣٤١م
١٢. منسا سليمان حكم ٢٤ سنة (٧٣٦ - ٧٦٠هـ)	٧٤١ - ٧٦١ هـ/ ١٣٤١ - ١٣٦٠م
١٣. قسا بن سليمان حكم ٩ أشهر (٧٦٠ - ٧٦١هـ)	٧٦١ هـ/ ١٣٦٠م
١٤. ماري جاطة الثاني حكم ١٤ سنة (٧٦١ - ٧٧٥هـ)	٧٦١ - ٧٧٥ هـ/ ١٣٦٠ - ١٣٧٤م
١٥. منسا موسى الثاني (ت: ٧٨٩هـ) (٧٧٥ - ٧٨٩هـ)	٧٧٥ - ٧٨٨ هـ/ ١٣٧٤ - ١٣٨٧م
١٦. مسا مغا الثاني (ت: ٧٩٠ هـ أو ٧٩١) (٧٩٠ - ٧٩١هـ)	٧٨٨ - ٧٨٩ هـ/ ١٣٨٧ - ١٣٨٨م
١٧. صندكي حكم بضعة أشهر (٧٩١ - ٧٩٢هـ)	٧٨٩ - ٧٩٢ هـ/ ١٣٨٨ - ١٣٩٠م
١٨. منسا مغا الثالث استولى على الحكم سنة ٧٩٢ هـ	٧٩٢ هـ/ ١٣٩٠م

(*) «العبر»، م ٦، ص. ٤١٣ - ٤١٩. وإذا أشحنا النظر عن أبي بكر (رقم: ٦)، الذي تولى الحكم تبعاً للتقليد السوداني الوثني (تمليك ابن الأخت)، وساكورة (رقم: ٧) الذي لا ينتمي للأسرة الحاكمة، فإن جميع الملوك الذين ذكرهم ابن خلدون، تولوا الحكم تبعاً للتقليد الإسلامي في ولاية العهد. ونلاحظ أن المُلك كان يُتداول بين الأخوة أكثر مما كان ينتقل بين الملك وابنه.

(**) "H.S.N", T.II,p. 176 - 207. "Les Empires du Mali", p. 357 - 435. "Recueil"..., p. 344 note 1.
وتجدر الإشارة أن ش. مونتيل (ص. ٣٧٣)، أضاف شخصية أخرى في لائحة ملوك مالي، تحمل اسم أبي بكر (٧٠٩ - ٧١٢هـ/ ١٣١٠ - ١٣١٢م). وهذا الملك، أشار إليه العمري ولم يذكره ابن خلدون في لائحته. ولأننا لم نقحمه، فقد وقع انقطاع لمدة سنتين فيما بين محمد بن قو (رقم: ٩) ومنسا موسى (رقم: ١٠). والاقتراح الذي يمكن أن نتقدم به بموازاة مع اجتهاد ش. مونتيل هو: بما أن العمري لا يقدم لنا الاسم الكامل للملك، فلا نستبعد أن يكون أبو بكر لقباً لمحمد بن قو الذي أورده ابن خلدون.

ويظهر من خلال رواية ابن خلدون أن مرحلة ما بعد منسا ولي، اتسمت بنوع من الاضطراب السياسي، دامت زهاء عقدين وانتهت باستيلاء ساكورة على الحكم. حقا، إن ساكورة أو سبكرة من موالي الأسرة الحاكمة، إلا أنه من غير المجدي أن يستمر الباحثون في نعته بالمغتصب، لأن ذلك يمكن أن يحجب الأضواء عن أهمية الدور الذي قام به في تشييد الإمبراطورية.

فساكورة بشهادة المصادر، يعتبر من أعظم ملوك مالي، حيث تمكن في فترة حكمه (٦٨٤ - ٧٠٠ هـ/ ١٢٨٥ - ١٣٠٠م) من استرجاع هيبة الإمبراطورية، واستطاع بفضل فتوحاته العسكرية إحكام سيطرته على الحوض الأوسط لنهر النيجر حيث بلاد كوكو (إمارة سنغاي). وبذلك رسم الحدود القصوى لإمبراطورية مالي. يقول عنه ابن خلدون: «وكانت دولته ضخمة اتسع فيها نطاق ملكهم وتغلبوا على الأمم المجاورة لهم. وافتتح بلاد كوكو وأصارها في مملكة أهل مالي واتصل ملكهم من البحر المحيط وغانة بالمغرب إلى بلاد التكرور في المشرق واعتز سلطانهم وهابتهم أمم السودان وارتحل إلى بلادهم التجار من بلاد المغرب وإفريقيا» [٧٧].

وفي المرحلة الأخيرة من ولايته، شرق ساكورة برسم الحج، وذلك في عهد دولة السلطان الناصر محمد ابن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١هـ/ ١٢٩٣ - ١٣٤١م). وفي أثناء عودته من الحجاز، قتل في تاجورة بالقرب من طرابلس سنة (٧٠٠ هـ/ ١٣٠٠م)[٧٨].

لقد سيطرت هذه الشخصيات الثلاث (ماري جاطة ومنساولي وساكورة) على القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) من تاريخ إمبراطورية مالي. وإليهم يرجع الفضل في تأسيس الدولة وتقعيد أمورها، ومد حدودها القصوى، وبذلك مهدوا الطريق لمنعطف جديد في تاريخ الإمبراطورية[٧٩].

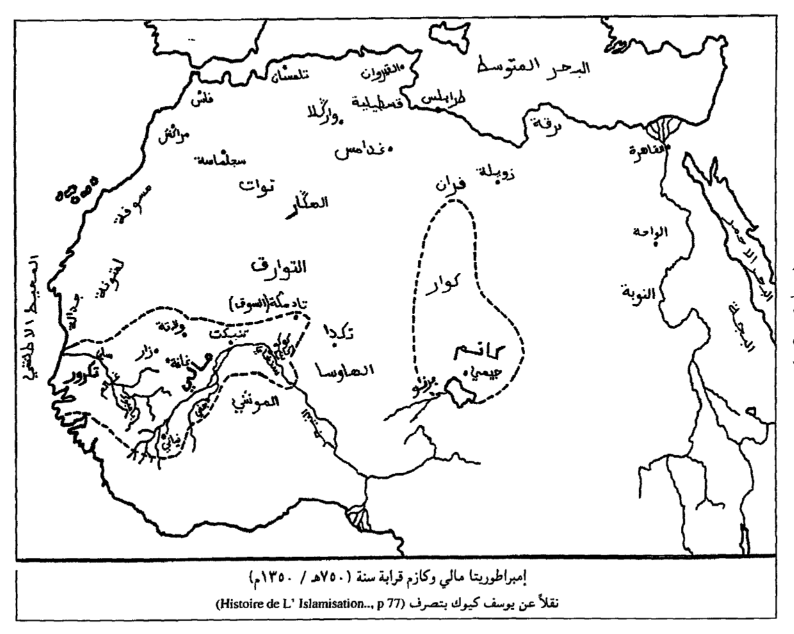
---

(٧٧) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٤. والعمري يتحدث عن الحدود نفسها تقريباً في منتصف القرن الثامن الهجري. انظر: «مسالك الأبصار»، الباب العاشر، ص ٦٠، ٦٧، ٧٤. وتجدر الإشارة هنا أن دور ساكورة في تشييد إمبراطورية مالي يماثل دور عبد المؤمن الكومي بالنسبة للإمبراطورية الموحدية.

(٧٨) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٤.

(٧٩) المؤرخ إبراهيم طرخان له رأي مثير جداً فيما يخص تقييمه لمرحلة التأسيس (القرن ٧ هـ/ ١٣م). حيث يقول عنها: «ليس في عهود هؤلاء السلاطين ما يستحق الذكر فهي فترة اضطرابات وفتن»، انظر: «دولة مالي المسلمة»، ص ٧١.

(خريطة رقم : ٥)



إمبراطوريتا مالي وكازم قرابة سنة (٧٥٠هـ / ١٣٥٠م)

نقلاً عن يوسف كيوك بتصرف (Histoire de L' Islamisation..., p 77)

٤. عهد الازدهار.

يعتبر عهد منسا موسى (٧١٢ -٧٣٧ هـ/١٣١٢-١٣٣٧م) وأخيه منسا سليمان (٧٤١ - ٧٦١هـ/ ١٣٤١ - ١٣٦٠م)، المرحلة التي بلغت فيها إمبراطورية مالي قمة ازدهارها وأوج عظمتها . وقد ظلت أصداء هذه الفترة الزاهية عالقة بأذهان السودانيين، وهذا ما تترجمه رواية محمود كعت : « وكنا نسمع من أعوام عصرنا يقولون سلاطين الدنيا أربعة ما خلا السلطان الأعظم سلطان بغداد وسلطان مصر وسلطان برن وسلطان مل »(٨٠).

لقد كان طبيعياً بعد انتهاء مرحلة التمهيد العسكري التي اختتمت مع ساكورة أن يلتفت حكام مالي لتنظيم الشؤون السياسية والإدارية لإمبراطوريتهم . وقبل معالجة الجوانب التنظيمية يجدر بنا الالتفات إلى قضية حدود الإمبراطورية، كعامل يترجم حالة الازدهار والقوة التي بلغتها مالي في خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) .

تجمع الشهادات المصدرية على أن المحيط الأطلسي شكل آخر حد مالي من ناحية الغرب . وبعد دراسة دقيقة، انتهت الباحثة مادينا لاي (Madina Ly)، إلى أن كل المنطقة الواقعة فيما بين نهري السنغال وغامبيا (La Sénégambie) ، كانت خاضعة لمالي منذ عهد ساكورة(٨١) . وكما أخبرنا ابن خلدون فإن بلاد كوكو وهي الحد الأقصى للإمبراطورية من ناحية الشرق، قد خضعت لمالي في عهد السلطان نفسه(٨٢) .

وبالنسبة للحدود الشمالية، فقد كان ابن بطوطة واضحاً عندما اعتبر ايولاتن (ولاتة) آخر عمل بلاد مالي في اتجاه الشمال (٨٣) . وليس في كلامه أو كلام غيره ما يدلنا على أن سلطة مالي، تجاوزت ذلك الحد وشملت مملحة تغازة كما اعتقد ج . ت . نيان (D.T.Niane) (٨٤) . وفي شرق ولاتة، يظهر أن نفوذ مالي

---

(٨٠) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٨.

(81) Madina Ly, "L'Empire du Mali a - t - il survecu jus qu'a la fin du XVIe siecle?" B. IFAN, T 38, n° 2, 1976, p. 239.

(٨٢) قد تحملنا روايتا العمري وابن بطوطة على الاعتقاد في أن الحدود الشرقية لمالي قد امتدت حتى مدينة تكدا، حيث مناجم النحاس. لكن بالنظر إلى بُعد المدينة عن عاصمة مالي وغموض روايات مصادرنا، فإننا لا نقر بخضوع المدينة لسلطة مالي مثلما اعتقد ر. كورنوڤان. انظر: «مسالك الأبصار»، الباب العاشر (١٠)، ص ٧٤. «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٩٨. وراجع:

Cornovin R, "Histoire des peuples de 1' Afrique Noir", p. 249.

- "Tableau Géographique"..., p. 189. "Recueil"., p. 280 note 2.

(٨٣) ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٦. وابن خلدون يدعم كلام رحالتنا. انظر: «العبر»، ج ٧، ص ١١٨، ٦٤٤.

(84) "Le Sludan Occidental"..,p. 41.

قد امتد بعيداً في أعماق الصحراء، حيث كان قريباً من بلاد واركلا (٨٥). والأمر لا يدعو للاستغراب إذا أخذنا بعين الاعتبار عدم وجود أية قوة سياسية فيما بين مالي وواركلا. وبالنظر إلى تحول المحاور التجارية الصحراوية نحو مصر خلال القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي، ومرورها عبر واركلا، فقد كان طبيعياً أن يتعمق نفوذ مالي في الصحراء القريبة من واركلا، بهدف ضمان سلامة الخطوط التجارية(٨٦).

والسؤال المطروح، كيف تمكنت إمبراطورية مالي من مراقبة حدودها الشمالية المصاقبة لمجال بربر الصحراء؟

نحن نعلم أنه بعد قيام الدولة المرابطية اللمتونية، صعدت فروع كثيرة من صنهاجة الصحراء إلى المغرب الأقصى والأندلس، ويبدو أن مسوفة وخاصة جدالة، لم يتأثرا كثيراً بهذه الهجرات. وبعد معركة العقاب (٦٠٩ هـ/ ١٢١٢م)، التي كان من بين إفرازاتها اختلال البنية الديمغرافية للمجتمع الموحدي، أخذت القبائل الزناتية – المؤسسة للدولة المرينية –، تنزح نحو السهول الأطلسية المغربية، تاركة وراءها قصور الصحراء مقفرة أو تكاد أن تكون كذلك(٨٧). وتزامن الحدث مع زحف قبائل بني هلال نحو سوس والصحراء الغربية انطلاقاً من منطقة الجريد التونسية. وهذه التحركات والهجرات المتزامنة، منحت قصور الصحراء نوعاً من التوازن الديمغرافي، بحيث يمكننا القول إن بطون قبائل المعقل العربية، عوضت القبائل البربرية في مجالاتها التي تركتها وراءها.

ويستشف من كلام ابن خلدون أن قصور توات وتامنطيت وواركلا وتيكورارين، شكلت أعمق نقاط في الصحراء، وصل إليها المعقل في مشاتيهم. وعلى ساحل المحيط الاطلسي كانت الساقية الحمراء، آخر منتجعاتهم. ويستفاد من هذه المعطيات، أن زحف وانتشار قبائل بني هلال، اقتصر على الضفة الشمالية من الصحراء (٨٨)، وبذلك لم تتأثر حدود مالي الشمالية بهذه التقلبات، وظلت على اتصال بصنهاجة الصحراء.

وبالنظر إلى اندماج صنهاجة في التجارة الصحراوية، لم يكن هناك ما يدعوها لإلحاق الضرر بالتجارة أو بحدود مالي. بل على العكس من ذلك نلاحظ تعاوناً وثيقاً بين صنهاجة الصحراء والسودانيين، على

---

(٨٥) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٥.

(86) Devisse. J, “Routes de commerce et échange”.., 2e partie, p. 366 et 371 - 374.

(٨٧) ابن ابي زرع، ص ٢٨٢، ابن خلدون، ج ٧، ص ٣٤٨. وراجع ما قلناه عن تطورات الحركة المرابطية بالصحراء، ص ٩٥. وتجدر الإشارة أن القبائل الزناتية عرفت تحركات طفيفة تجاه أو نحو المغرب الأقصى والاندلس منذ القرن الثالث/ ٩م، وتطورت هجراتهم نحو المنطقتين خاصة في عهد الحاجب بن ابي عامر (القرن ٤ هـ/ ١٠م). انظر ابن عذاري، «البيان المغرب»، ج ٢ ص ٢٧٢، ٢٩٤.

(٨٨) «روض القرطاس»، ص ٣٤٠. «العبر»، ج٦، ص ١١٩، ٥٧٦.

اعتبار ارتباط مصالحهما. ويتجسد هذا التعاون بينهما، في سماح حكام مالي لصنهاجة بالانتشار داخل بلاد السودان دون قيود. وهذا التساهل، هو الذي يفسر ذلك الانتشار الواسع لمسوفة خلال القرن الثامن الهجري (١٤م) في بلاد مالي، حيث تمركزوا في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر، بل إن عناصر منهم اتجهت إلى أعماق بلاد السودان، واستقرت في نياني عاصمة الإمبراطورية. في المقابل نجد مسوفة تعترف بسلطة مالي في الصحراء، وهذا ما جعل ابن خلدون يتحسس نفوذ الإمبراطورية بالقرب من واركلا [٨٩].

أما الحدود الجنوبية فتطرح مشكلاً عويصاً، ذلك أن غموض الإشارات المصدرية وتعتيمها، يحول دون تبين مداها. ومهما يكن من هذا الأمر، يمكننا القول إن مالي أو نياني العاصمة، شكلت آخر أقاليم الإمبراطورية من ناحية الجنوب، وبذلك فقد كانت مناجم الذهب (بوري وغالم – بامبوك) خاضعة لسيطرتها. في المقابل لم تلامس إمبراطورية مالي قط، مقدمة الغابة الاستوائية[٩٠].

وما يلمع إليه عبدالرحمن السعدي، من أن مدينة جني كانت خارجة عن سلطة مالي، يبدو أمراً مستبعداً جداً. والظاهر أن المدينة قد قاومت سلطة مالي لفترة طويلة، الشيء الذي جعل السلاطين يجهزون إليها حملات تأديبية، أرهقت خزينة الدولة. وعند إخضاعها مرة أخرى في عهد منسا موسى، انتهج إزاءها سياسة تنم عن القسوة والاحتقار. وهذا ما يفسر محاولة أهل جني الانتقام من السلطان نفسه، عند عودته من الحج سنة ٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥م [٩١]. وعلاوة على ما تقدم، لم يكن بالإمكان أن تبقى مدينة جني خارجة عن السلطة المركزية، لأن حدود مالي تحيط بها وتحاصرها من جميع الجهات.

ولا ريب أن الموقع الجغرافي للمدينة، هو الذي منحها تلك الحصانة الطبيعية ضد محاولات الدول السودانية للاستيلاء عليها [٩٢]. وسوف تعيش جني حصاراً طويلاً في عهد سني علي – مؤسس الإمبراطورية السنغائية – قبل أن تخضع له. غير أن سياسة اللين التي اتبعها سني علي وخلفاؤه إزاء جني، جعل أهل المدينة يقبلون سلطة السنغيين، ولم يحاولوا الثورة عليها مثلما فعلوا مع حكام مالي [٩٣].

---

(٨٩) أما جدالة فيظهر أنها قد حافظت على موقعها المطل على حوض نهر السنغال، انظر «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦١. «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٨٣، ٧٩٥. «العبر»، ج ٦، ص ٤٠٨، وراجع:

- Hamet. I, "Chronique de La Mauritanie Sénégalaise", p. 29.

(90) "Tableau Géographique"..., p. 437 - 440, 506, 511 - 514.

(٩١) «تاريخ السودان»، ص ١١، ١٤، ٢١. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٧.

(٩٢) بما أن جني تقع على أحد روافد نهر النيجر، فإن فيضان النهر في فصل الصيف، يجعل المدينة محاصرة بالمياه، وتصبح المواصلات مستحيلة من دون استعمال القوارب. لهذا السبب شبهها ر. موني بمدينة البندقية الإيطالية، انظر: «وصف إفريقيا»، ج ٢ ص ١٦٣. وراجع:

- "Tableau Géographique"..., 382 - 383.

- Monteil ch, "Une cite Soudanaise DJENNE, Paris", 1932. p. 1, 5 et 37 - 39.

(٩٣) «تاريخ السودان»، ص ١٤ – ١٥. «تاريخ الفتاش»، ص ١١، ٨٩.

إن هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، بقبائلها المختلفة وثرواتها الغنية ومواردها المتنوعة ومراكزها التجارية النشيطة، هي التي سيرثها عهد الازدهار مع منسا موسى وأخيه سليمان. فكيف استطاع حكام مالي إدارة وتنظيم شؤون إمبراطوريتهم؟

حسب الشيخ عثمان سعيد الدكالي، وهو ممن سكن عاصمة مالي وتقلب في أرجاء الإمبراطورية مدة خمس وثلاثين سنة، كانت مساحة مالي «مربعة، طولها أربعة أشهر وأزيد، وعرضها مثل ذلك».

ويضيف العمري أن مملكة مالي كانت تضم أربعة عشر إقليماً، منها كوكو وكابرا في الشرق وغانة وتكرور وصنغانة في الغرب. وكل إقليم كان يضم عدداً من القرى والمدن، يحكمه نائب عن الملك يعرف تحت اسم «فاربا». وقد احتفظ لنا ابن بطوطة بأسماء بعضهم، مثل فربا حسين نائب السلطان على ايوالاتن، وفربا موسى حاكم مدينة تنبكت (٩٤).

وتتلخص مهمة الفاربا في السهر على حفظ الأمن والنظر في الأمور الإدارية، ويساعده في عمله كاتب ينفذ أوامره. وحسبما يظهر من كلام ابن بطوطة، فإن هذا الكاتب، غالباً ما يكون فقيهاً عارفاً بشؤون الإنشاء وقواعد الشريعة الإسلامية. وبجانب الفاربا، نجد المحاسب أو ما يعرف في الاصطلاح السوداني بـ «المنشاجو»، وهو المشرف عن ضمان السير العادي للحركة التجارية (٩٥).

أما الخطط الدينية، فيظهر أن المدن الكبيرة مثل نياني العاصمة وولاتة وغانة وكوكو، كانت يتوفر فيها قاض وخطيب وعدد من الفقهاء. وكان القضاة يشرفون على الفصل في النزاعات التي تنشأ بين الناس، ويسهرون على تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية (٩٦). وكما نبه يوسف كيوك (J. Cuoq)، فإن توفر بعض المدن السودانية مثل ولاتة على قاض في منتصف القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي، يدلنا على مدى تطور الحالة الدينية والتجارية للمدينة (٩٧).

وقد كان أصحاب هذه الخطط الدينية، يتمتعون بتقدير كبير واحترام عميق سواء من طرف المجتمع السوداني أو السلطة الحاكمة. مما يترجم تعلق أهل مالي بالإسلام، وتطلع حكامهم لإعطاء دولتهم صبغة إسلامية محضة.

---

(٩٤) «مسالك الأبصار»، الباب العاشر، ص ٦٠. «تحفة النظار»، ج ٢ ٧٧٦، ٧٩٥.

(٩٥) «تحفة النظار»، ج ٢، ٧٨٨، ٧٩٦.

(٩٦) م. س. ج ٢، ص ٧٧٦، ٧٨٦. وبالنظر إلى صمت وغموض المصادر العربية، اعتقد المهتمون بقضية الإسلام في بلاد السودان أن المدن المالية الأخرى، غير ولاتة ونياني العاصمة لم يكن بها قضاة، وسوف نثير المسألة في الفصل اللاحق.

(97) “Histoire de l' Islamisation”..., p. 92.

ولحماية حدود الإمبراطورية وفرض هيبة الدولة، فقد كانت مالي في عهد الازدهار، قادرة على استنفار جيش قدره العمري بـ «مائة ألف نفر، منهم نحو عشر آلاف فارس، فرسان خيالة، وسائرهم رجاله» [٩٨]. ويضيف مؤرخ تنبكت أنه كان لملك مالي «قائدان واحد منهما صاحب اليمين يسمى سنقر زومع والآخر صاحب الشمال يسمى فرن سرا وتحت يد كل واحد منهما كذا وكذا من القياد والجيش» [٩٩].

وبغض النظر عن أهمية هذه القوة العسكرية في فرض النظام وترسيخ هيبة السلطان، فإن الأمن الذي كان يعم البلاد وينعم به العباد أيام الرخاء، مدين في جزء كبير منه للسياسة العادلة لحكام مالي. يقول ابن خلدون عن منسا موسى: «كان رجلا صالحاً وملكاً عظيماً، له في العدل أخبار تؤثر عنه» [١٠٠]. وكان أخوه السلطان منسا سليمان، شديد الحرص على تجنب ظلم الرعية، ومما يؤثر عنه أنه عزل منشا جو ايوالاتن بعدما تأكد من ظلمه لأحد التجار المسوفيين. ومنسا سليمان هو صاحب تلك المقولة المؤثرة التي خاطب بها وزراءه ونوابه على الأقاليم، جاء فيها: «إني بريء من الظلم، ومن ظلم منكم عاقبته، ومن علم بظالم ولم يعلمني به فذنوب ذلك الظالم في عنقه والله حسيبه وسائله» [١٠١]. ويظهر أن هذا السلوك العادل للحكام، هو الذي جعل الرعية شديدة التعلق والتذلل لملوكهم [١٠٢].

وقضية العدل في المجتمع السوداني سواء قبل أو بعد إسلامه، تعد من القيم الاجتماعية التي شدت انتباه أصحاب مصادرنا كثيراً، بحيث يكاد لايخلو مصدر من الإشارة إليها. والظاهرة، تمثل إرثاً اجتماعياً، عرف سلاطين مالي كيف يحافظون عليها ويدعمونها بالقيم الإسلامية، ولعل في قصة منشا جو ايوالاتن مع التاجر المسوفي أبو حفص، وكيفية معالجة السلطان منسا سليمان للقضية، نموذجاً واضحاً على مدى تفاعل القيم الاجتماعية السودانية الأصيلة مع التعاليم الإسلامية [١٠٣].

إن حرص سلاطين مالي على السلوك العادل في حكم رعيتهم يبرر إلى حد بعيد، حالة الأمن والاستقرار التي شملت جميع أنحاء الإمبراطورية. وقد كان ابن بطوطة شاهداً حياً على هذه الوضعية، التي أثارت انتباهه في أثناء سفره من ولاتة إلى عاصمة المملكة، فكتب يقول: «ولما عزمت على السفر إلى مالي (العاصمة)، وبينها وبين ايوالاتن مسيرة أربع وعشرين يوماً للمُجِدّ، اكتريت دليلاً من مسوفة، إذ لا

---

(٩٨) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٦.

(٩٩) «تاريخ السودان»، ص ١٠.

(١٠٠) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٥.

(١٠١) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٨.

(١٠٢) م. س. ج ٢، ص ٧٨٤.

(١٠٣) عندما اشتكى التاجر المسوفي من الظلم الذي لحقه، استدعي المنشاجو للمثول أمام السلطان، ولم يبادر منسا سليمان بالبث في القضية، وإنما عرضها على أحد قضاته، وبناءً على حكم القاضي، قرر السلطان عزل المنشاجو.

حاجة إلى السفر في رفقة لأمن تلك الطريق. وخرجت في ثلاثة من أصحابي»(١٠٤).

غير مجد في اعتقادي، الإلحاح على مركزية الحكم في إمبراطورية مالي، إذ المسألة تبدو عادية في تاريخ الدول القرسطوية، وحكام مالي لم يخرجوا عن القاعدة. فقد كانوا يتمتعون بجميع السلطات وإليهم ترد الأمور الهامة في سياسة الدولة. ويساعدهم في عملهم عدد من الوزراء والقضاة والكتاب. وللملك مجموعة من القواد العسكريين يستقرون معه في العاصمة، ويسهرون على تنفيذ أوامره المرسلة لحكام الأقاليم. وعلى الرغم من توفر السلطان على الكتاب، فقد كان «في الغالب لا يكتب شيئاً، بل أمره بالقول غالباً»(١٠٥).

ويتبين لنا من خلال منع منسا سليمان لقاضي ولاتة محمد بن عبد الله بن يومر من أداء فريضة الحج، أن سلاطين مالي كانوا يتابعون نشاطات نوابهم وقضاتهم بحرص كبير. ولم يكن بمقدور أحد من خدام الدولة، أن يقدم على عمل من شأنه أن يترك فراغاً سياسياً أو دينياً في إقليم ما، دون استئذان من السلطان(١٠٦).

ويشوب هذه المركزية في الحكم، نوع من الغموض، خاصة فيما يتعلق بعلاقة مالي بإقليم غانة، حيث يظهر أن هذا الجزء من الإمبراطورية، كان يحظى بنوع من الاستقلال النسبي عن العاصمة. وهذا ما لاحظه العمري في كلامه عن صاحب إقليم غانة بقوله: «وليس في مملكة صاحب هذه المملكة من يطلق عليه اسم ملك، إلا صاحب غانة، وهو كالنائب له، وإن كان ملكاً(١٠٧).

لا ريب أن استتباب الأمن والاستقرار، قد هيأ ظروفاً مواتية لازدهار اقتصاد البلاد وتطور المجتمع السوداني. ويمكننا أن نتلمس ذلك في التطور العمراني الذي شهدته مالي خلال القرن الثامن/ الرابع عشر الميالدي، حيث أصبحت الإمبراطورية تضم أربعمائة مدينة على حد تعبير محمود كعت(١٠٨). مهما يكن من أمر هذا الرقم، فإن حرص منسا موسى على جلب المهندس المعماري الأندلسي، أبي إسحاق إبراهيم الساحلي المعروف بالطويجن، بهدف إقامة بعض المنشآت العمرانية بمالي من مساجد ودور

(١٠٤) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٨.

(١٠٥) العمري، «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ٦٧. ويطلق ابن بطوطة على أولئك القواد العسكريين القاطنين في العاصمة، اسم «الفرارية»، انظر: تحفة النظار، ج ٢، ص ٧٨٢.

(١٠٦) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٧.

(١٠٧) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦١.

(١٠٨) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٨، وتجدر الإشارة أن تقدير محمود كعت لعدد المدن في الإمبراطورية، لا ينبغي أن نأخذه كنوع من المبالغة، لأننا لا نعرف على وجه الدقة مفهوم المدينة عنده.

السلطان، يؤكد لنا الثورة العمرانية التي أخذت تعم إمبراطورية مالي آنذاك (١٠٩). ويذهب م. دولافوس (M. Delafosse) إلى أن العمارة السودانية اتخذت صبغة مغربية محضة (١١٠).

كما أن وصول التجار الماليين (الونجرا) لأسواقه ومملحات الصحراء، وهو سلوك لم نعهده قبل القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي، يدلنا على تطور المبادرة التجارية لدى الونجرا. ولم يكن ليتأتى لهم ذلك، لولا قدرتهم على منافسة تجار الصحراء الآتين من بلاد المغرب ومصر. ويعتقد ج. دوفيس (J. Devisse)، أن وصول تجار مالي لملحة تغازة، جعل الإمبراطورية تتخلص من الضغط الذي يمارسه عليها البربر – خاصة مسوفة – باحتكارهم لتجارة الملح مع بلاد السودان. وهذا ما يفسر انخفاض ثمن الملح خلال القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي، في أسواق مالي. ذلك أن ثمن حمولة جمل (= ١٥٠ كلغ) أصبحت لا تتعدى عشرة مثاقيل في ولاتة، بينما كان ثمنها في عهد ابن حوقل، يصل إلى ألف غرام من الذهب(١١١).

إن تمتع مالي بأراضٍ فلاحية خصبة، وثروات معدنية على غاية الأهمية في المبادلات العالمية آنذاك، مثل الذهب والنحاس بالإضافة إلى تمتعها بفئات تجارية نشيطة ومراكز تجارية تنعم بالأمن والاستقرار، مثل ولاتة وجني ونياني العاصمة؛ كل هذه المعطيات جعلت إمبراطورية مالي تعيش فترة من الرخاء والازدهار المادي، قل نظيرها في تاريخ بلاد السودان الوسيط (١١٢).

رخاء وازدهار يجدان أبهى تعابيرهما في الانفتاح الواسع لمالي على العالم الإسلامي (سياسياً وثقافياً واقتصادياً)، وما حج منسا موسى سنة (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م) – الذي ترك أهل القاهرة يعيشون على ذكراه لسنوات عديدة – والسفارات والهدايا التي أخذ سلاطين مالي يتبادلونها مع المرينيين، سوى تعبير رسمي عن ذلك الانفتاح (١١٣).

---

(١٠٩) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٧.

(110) Delafosse M. "Les Reations du Maroc avec Le Soudan atraver Les Ages", Rabat, Hesperis, 1924, P. 159. "Tableau Géographique", p. 503.

غير أن ج. ت. نيان ينفي أن يكون للعمارة العربية تأثير بالغ في بلاد السودان انظر:

- "Le Soudan Occidental"..., p. 61.

(111) Devisse J., "Routes de commerces et échang"..., 2e partie, p. 359 - 361.

(١١٢) عن المعطيات الاقتصادية لمالي ودورها في ازدهار الإمبراطورية ينظر المقال المتقدم الذكر خاصة القسم الثاني منه: ص ٣٥٧. وما بعدها. و

- "Tableau Géographique"..., p. 227 - 410. Abdelaziz A. "Le Maghribe et le commerce transsaharien"..., p. 67 - 103. "Le Soudan Occidental"...,p. 174 - 179.

(١١٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

٥. مرحلة الانهيار.

إن عهد الازدهار الذي بدأ باعتلاء منسا موسى عرش الإمبراطورية، واستمر زهاء نصف قرن، سوف يعرف اندحاراً تدريجياً، وذلك منذ وفاة السلطان منسا سليمان سنة (٧٦١ هـ/ ١٣٦٠م). ومع مطلع القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، أصبحت الإمبراطورية تعاني من أزمة سياسية خانقة، واكبتها تهديدات الشعوب الخاضعة لسلطتها أو المصاقبة لحدودها. وباستقلال منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر عن مالي، تداعت أركان الإمبراطورية، وانكسرت شوكة الدولة.

لقد قيل الشيء الكثير عن الذهب السوداني وعلاقته الوثيقة بازدهار إمبراطورية مالي، بيد أن الباحثين سرعان ما يتناسون دوره بمجرد تعرضهم لمرحلة الانهيار. والحالة هذه، فإن الباحثين أنفسهم يؤكدون - بالاستناد إلى شهادات مصدرية صريحة - أن مناجم الذهب الخاضعة لسلطة مالي استمرت في إنتاجها، ولم تتوقف عن تمويل خزينة الدولة. ولست أدري كيف أمكنهم التوفيق بين المعطى الأول والثاني (١١٤).

لا شك أن الذهب السوداني قد ساهم بقدر ما في ازدهار مالي، إلا أننا عندما نجعل منه السبب الأساسي، الكامن وراء بلوغ مالي أوج عظمتها، أو نتحدث عن الذهب كعامل يقيم ويسقط الحضارات، فذلك شيء بعيد كل البعد عن الحقيقة التاريخية. إن قيام وازدهار أية حضارة، لا يتأسس على الذهب أو غيره من الهبات الطبيعية، بقدر ما يتوقف على دينامية المجتمع. وقد كان بإمكان المؤرخين - خاصة منهم الأوروبيين - أن يعتبروا بتجربة أسبانيا مع ذهب أمريكا اللاتينية خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، ليتبينوا أن الذهب وحده غير كاف لتحقيق تطور المجتمع، فبالأحرى صناعة ازدهاره.

ولماذا نبتعد عن مالي، فمدينة تغازة حيث يوجد معدن الملح كان يُتعامل فيها «بالقناطير المقنطرة من الذهب»، ومع ذلك فقد كانت مدينة، بل قرية «لا خير فيها»، ولم يتردد ابن بطوطة - في أثناء زيارته لها - في اعتبارها قرية محتقرة (١١٥).

والوجه الثاني لقضية الذهب، هو أن الدول السودانية القرسطوية (غانة، مالي، سنغاي)، لم تكن تتحمل مصاريف مرهقة، يمكن أن تثقل كاهلها وتستنفد دخائر خزائنها؛ الشيء الذي يفسر تراكم الذهب في أيدي السلاطين. وحتى بالنسبة للميزانية التي يمكن أن يمتصها الجيش، فإننا غير متأكدين ما

---

(١١٤) إذا استثنينا المؤرخ الغيني ج. ت نيان، الذي يرى ازدهار مالي في تطور القطاع الفلاحي وليس الذهب (راجع ص ٥٦)، فإن جل الباحثين يردون ازدهار مالي للذهب. انظر على سبيل المثال:

- "Tableau Géographique". .... p. 300.

(١١٥) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٣.

إذا كان لمالي جيش نظامي رسمي. وحسب عبدالرحمن السعدي، يظهر أن أسكيا الحاج محمد (٨٩٨ - ٩٣٤ هـ/ ١٤٩٣ - ١٥٢٨م) سلطان السنغيين، هو أول من أنشأ جيشاً نظامياً في بلاد السودان (١١٦).

وإقامة مقارنة ما بين مصاريف الدولة المرينية كما يطرحها ابن مرزق في «المسند الصحيح» (١١٧)، وبين مصاريف دولة مالي المعاصرة لها، تسمح لنا باكتشاف الفرق الشاسع بين تحملات كل دولة. وتبين لنا بكل وضوح مدى ضآلة مصاريف دولة مالي سواء تعلق الأمر بالمنشآت العمرانية أو واجبات الجيش وموظفي الدولة... الخ.

وتفضي بنا هذه المعطيات، لوضع أيدينا على أحد العوامل الأساسية التي أدت إلى انهيار إمبراطورية مالي. ذلك أن الامتداد الواسع لحدود الإمبراطورية، واختلاف الوحدات الأثنية الخاضعة للسلطة المركزية، كان يلزم سلاطين مالي بتوفير جهاز إداري كثيف في كل أقاليم الإمبراطورية، خاصة منها البعيدة عن العاصمة، حتى يتسنى لهم ترسيخ نفوذ وهيبة الدولة. إلا أن القناعة التي نخرج بها عند استعراضنا للشهادات المصدرية، تفصح عن ضآلة عدد موظفي الدولة المُوزعين على الأقاليم والمدن (١١٨)، حيث كان عددهم ضعيفاً جداً مقارنة مع سعة الإمبراطورية، الشيء الذي ساعد القبائل الخاضعة بحد السيف، على التطلع الدائم والمستمر للانفصال عن مالي.

وإذا استثنينا ثورة أهل جني على منسا موسى إبان عودته من الحج عام (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥)، نظراً لطابعها الخاص، يمكننا القول إن إقليم كوكو وهو مجال قبائل سنغاي شكل منتجع أهم الثورات التي قامت ضد السلطة المركزية. وكان من بين النتائج المباشرة لذلك، أن تمهدت الطريق لتفتيت الوحدة السياسية للبلاد.

فمنذ خضوع إمارة السنغيين - وعاصمتها كوكو - في عهد منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ - ٦٦٩هـ/ ١٢٥٥ - ١٢٧٠م)، وهي تعمل على التخلص من هيمنة الماندينغ. ويظهر أن ثوراتهم المتلاحقة قضّت مضاجع سلاطين مالي، ودفعتهم لتجهيز حملات عسكرية متوالية إلى المنطقة، إلا أنها لم تكن كافية لإحكام قبضتهم عليها (١١٩). فكان أن التجأ حكام مالي إلى أسلوب سياسي لبلوغ هدفهم،

(١١٦) «تاريخ السودان»، ص ٧٢. ويرى ج. ت. نيان، أن مهنة الجندية أصبحت رسمية منذ عهد سني علي (١٤٦٤ - ١٤٩١) مؤسس دولة سنغاي، انظر وقارن:

- "Le Soudan Occidental"., p. 111 et 121. "L' Afrique Noire dans Les relations internationales", p. 63 et 83.

(١١٧) انظر على الخصوص الأبواب ٣٨ - ٤٤. وقارن مع ما جاء في «مسالك الأبصار»، الباب ١٣، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(١١٨) راجع ما قلناه عن الجهاز الإداري والخطط الدينية. ويتفق معنا نيان في تسجيل هذه الملاحظة، غير أنه يوظفها في اتجاه آخر. انظر:

- "Le Soudan Occidental"..., p. 264.

(١١٩) بعد منسا ولي تعرضت إمارة كوكو لحملات تأديبية في عهد ساكورة ثم في عهد منسا موسى. انظر: «العبر»، ج٦، ص ٤١٤. «تاريخ السودان»، ص ٧.

ويتمثل في اعتقال واحتجاز أمراء سنغاي وفرض الإقامة الإجبارية عليهم بعاصمة الإمبراطورية [١٢٠].

وعلى الرغم من هذه التدابير، استطاع أمير السنغيين علي كلن بصحبة أخيه سلمن نار، أن يتخلصا من الرقابة المفروضة عليهما، وتمكنا من الهروب إلى كوكو. وعند وصولهما أصبح علي كلن سلطاناً على سنغاي «وهو الذي قطع حبل الملك على رقاب أهل سنغي من أهل ملي» [١٢١]. وإذا كان عبدالرحمن السعدي قد ألم ببعض تفاصيل هذا الحدث والظروف التي اكتنفته، فإنه لم يفصح لنا عن تاريخ الواقعة، ويحتمل أن يكون هروبهما قد تم قرابة سنة (٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م) [١٢٢].

منذ ذلك التاريخ، أصبحت إمارة السنغيين، تخلق مشاكل سياسية خطيرة لمالي، ستزداد حدتها في مرحلة التدهور. ففي عهد ماري جاطة الثاني (٧٦١ - ٧٧٥هـ/ ١٣٦٠ - ١٣٧٤م)، تمكن السنغيون من تحقيق نوع من الاستقلال النسبي وإن ظلوا تابعين اسمياً لإمبراطورية مالي [١٢٣]. وسيترسخ استقلالهم تدريجياً، بحيث لم يكد القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي يعلن عن نهايته حتى تم لهم مرادهم.

ومما زاد في تأزم وضعية مالي، بروز صراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة حول عرش الإمبراطورية. نذكر منها تلك المحاولة الانقلابية الفاشلة التي قادها جاطل بالتحالف مع زوجة السلطان ضد عمه منسا سليمان، وذلك في نهاية سنة (٧٥٣ هـ/ ١٣٥٣م). وبعد عقدين من ذلك، اتخذت هذه النزاعات صبغة حادة، هدمت أركان بيت الأسرة الحاكمة. مما أتاح الفرصة أمام الوزراء للمشاركة في المؤامرات، والوثوب على السلطة أيضاً [١٢٤].

وقد خدم هذا العامل أهداف السنغيين في تحقيق استقلالهم، كما أنه وفر ظروفاً ملائمة للقبائل المصاقبة لحدود مالي، كي تنال من الوحدة السياسية للبلاد.

هكذا أخذت قبائل الطوارق تغير على الأقاليم الشمالية الشرقية، وتمكنت من السيطرة على تادمكة.

---

(١٢٠) ويعتبر هذا الأسلوب السياسي تقليداً و «عادة جارية عند سلاطين السودان كلهم إلى الآن [القرن ١١هـ/ ١٧م]». انظر: «تاريخ السودان»، ص ٦.

(١٢١) م. س. ن ص.

(١٢٢) يتفق يوسف كيوك مع ش. مونتيل على أن هروبهما كان سنة ١٢٧٥م أو قبل ذلك بقليل. أما م. دولافوس فيرى أن الحدث وقع سنة ١٣٣٥م، وهو التاريخ الذي نرجحه، لأن تبني حيثيات الاجتهاد الأول يعني أن إمارة كوكو قد استقلت عن مالي منذ ١٢٧٥م ، وهذا أمر مناف لشهادات ابن خلدون. انظر:

- "H.S.N"., T II, p. 73 et 189. "Les Empire du Mali"..., p. 372 et 415. "Histiore de l' Islamisation"..., p. 141 - 142.

(١٢٣) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٧.

(١٢٤) «تحفة الأنظار»، ج ٢، ص ٧٨٨ - ٧٨٩. «العبر»، ج ٦، ص ٤١٨ - ٤١٩. وانظر:

- "les Empires du Mali"..., p. 429.

ولم يستطع منسا موسى الثاني (٧٧٥ – ٧٨٨ هـ/ ١٣٧٤ – ١٣٨٧م) إخراجهم منها، واكتفى بعقد هدنة معهم. غير أن هذا الاتفاق، أبان عن ضعف الدولة، مما أغرى التوارق بالاستمرار في هجومهم، فتعددت إغاراتهم، واكتسبت حدة بالغة مع مطلع القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) (١٢٥). بموازاة مع ذلك، كانت قبائل الموشي تغير على الأقاليم الجنوبية من الإمبراطورية، وامتدت أعمالهم التخريبية حتى نواحي تنبكت وولاتة سنة (٨٣٤ هـ/ ١٤٣٠م). وبعد ثلاث سنوات من ذلك، سقطت المدينتان في يد التوارق، وبانفصالهما واستقلال إمارة السنغيين، أصبحت منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر خارجة كلياً عن سلطة مالي (١٢٦).

وعندما تأكد ضعف السلطة المركزية، وتبين عجزها عن مواجهة القوة المتصاعدة للسنغيين وهجومات قبائل التوارق والموشي، استغلت عدد من الأقاليم الفرصة، واعلنت استقلالها عن العاصمة. وكانت إمارة زار التي توجد فيما بين نهر السنغال والنيجر من بين الأقاليم التي استفادت من ظروف الاضطراب، وخرجت عن «طاعة ملكي». ثم تمكنت فيما بعد من اقتطاع مناطق مجاورة لها، وأسست مملكة لا يستهان بقوتها (١٢٧).

في أثناء هذه التطورات، كان سني علي زعيم السنغيين، يقود عمليات عسكرية، استهدفت توسيع حدود إماراته. وقد تمكن من تحقيق نجاحات باهرة، حفزت قومه لتنصيبه كإمبراطور عليهم عام (٨٦٩ هـ/ ١٤٦٤م). وبعد أربع سنوات من تتويجه، كانت جيوشه قد مهدت جل أقاليم إمبراطورية مالي، ووصلت حتى مدينة جني، التي استولى عليها سني علي بعد حصار دام «سبع سنين وسبعة أشهر وسبعة أيام» (١٢٨).

أمام تلاحق هجومات السنغيين، أجبر الماندينغ على النزوح إلى المناطق الجنوبية الغربية، قريباً من المحيط الأطلسي، وانتشروا على طول نهر غامبيا. كما اضطرت الأسرة الحاكمة للانتقال إلى المنطقة الأصلية التي انطلقت منها إمبراطورية مالي، أي إقليم كانجابا (Kangaba)، الواقع في أعالي نهري السنغال والنيجر. وهنالك استمرت مالي كإمارة صغيرة إلى حدود سنة ٩٠٧ هـ/ ١٥٠٢م، حيث هاجمتها قوات السنغيين

---

(١٢٥) «العبر»، ج ٦، ٤١٨. «تاريخ السودان»، ص ٩، ٢٢.

(١٢٦) «تاريخ السودان»، ص ٩، ٢٢. وقد كانت لقبائل الموشي الوثنية سوابق مع مالي حيث هاجمت تنبكت في عهد منسا مغا أنظر:
- "Les Empires du Mali", p. 414 - 415.

(١٢٧) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٩ – ٤٠. بالإضافة إلى زار هناك إمارة ميم أو ميمة، التي اعلنت استقلالها عن مالي. تابع المصدر نفسه، ص ٤٢ – ٤٣.

(١٢٨) «تاريخ السودان»، ص ١٤. لا ريب أن سني علي قد لاقى متاعب شديدة عند محاصرته لمدينة جني، وذلك للأسباب التي ذكرناها سابقاً (ص ٢٤٥ هامش ٩٢). ونرى أن عبد الرحمن السعدي قد بالغ في تقدير سنوات الحصار، متأثراً في تحديدها بالمغزى السحري للرقم سبعة (٧): سبع سموات، سبع أرضين، سبع بحار... الخ. انظر: كراتشكوفسكي، ص ٥٣.

وخربتها، وفي الوقت نفسه تم أسر واحتجاز « دار سلطان ملي » (١٢٩).

وعلى الرغم من قيام إمبراطورية سنغاي، التي خلفت إمبراطورية مالي في بلاد السودان خلال الربع الأخير من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي). فقد ظلت المصادر العربية والبرتغالية تشير إلى مالي، وتتحدث عن حملات عسكرية سنغائية ضدها، خاصة في عهد أسكيا اسحق (٩٤٦ – ٩٥٦ هـ/ ١٥٣٩ – ١٥٤٩م) وخلفه أسكيا داوود (٩٥٦ – ٩٩٠ هـ/ ١٥٤٩ – ١٥٨٢م). بل إن عبد الرحمن السعدي، يشير إلى قيام السلطان محمود «صاحب ملي»، بمحاولة لاسترجاع مدينة جني عام (١٠٠٧ هـ/ ١٥٩٩م)، أي بعد ثماني سنوات من حملة أحمد المنصور الذهبي على بلاد السودان (١٣٠).

بناءً على هذه المعطيات، لم تقتنع المؤرخة السنغالية مادينا لاي (Madina Ly) بالرأي السائد في أوساط الباحثين، والذي يجعل من بداية القرن التاسع الهجري أو منتصفه، تاريخاً حاسماً في انهيار الإمبراطورية، وذهبت بنهاية مالي إلى أواخر القرن السادس عشر للميلاد. ثم انتهت إلى خلاصة، مفادها أن بلاد السودان أو إفريقية الغربية – حسب اصطلاحها – ظلت طوال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، مقسمة بالتراضي بين مالي وسنغاي، حيث كان مجال نفوذ المنسا يشمل المناطق الجنوبية الغربية، في حين هيمن نفوذ الأساكي على الأقاليم الشمالية الشرقية (١٣١).

إن تصور مادينا لاي لا يخلو من جاذبية، غير أن غموض مقصدها يمنعنا من اتخاذ موقف واضح إزاء طرحها. ونرى أنه إذا كان همها هو التأكيد على أن مالي ظلت قائمة كإمارة أو مملكة صغيرة، أو كمجموعة من الرئاسات في المنطقة التي حددتها، فلا أحد يمكن أن يعترض على تصورها، لأن مثل هذا الطرح يملك طفاوة من الحق (١٣٢). أما القول باستمرار مالي كما عهدناها في خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، فيعتبر طرحاً واهياً، يعوزه سند مصدري، لا نتوفر عليه الآن.

وثمة نقطة لا يرقى إليها الشك، وهي أنه باستقلال منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر عند مستهل القرن التاسع الهجري، فقدت مالي جل المقومات الأساسية لاستمرار تطورها وازدهارها. وأباطرة مالي كانوا يعون ويدركون أهمية المنطقة بالنسبة لإمبراطوريتهم، لذلك وجدناهم يجهدون أنفسهم لإخضاعها

---

(١٢٩) «تاريخ الفتاش»، ص ٧٥.

(١٣٠) «تاريخ السودان»، ص ٩٨، ١٠٣ – ١٠٤، ١٠٩، ١٨١ – ١٨٢.

- Frenandes. V, "Description de la cote d' Afrique (1506 - 1507)", Paris 1938, p. 89.

- "Description... (1506 - 1510)", Bissau, 1951, p. 35.

(131) Madina Ly, "L' Empire du Mali a - T - il survécu".., p. 244 et 250.

(132) Fernandes V., "Description".., 1951, p. 55.

وإلحاقها بممتلكاتهم كلما حاولت الانفصال عنهم.

وتتجسد أهمية المنطقة في استقطابها لجل وأهم المحاور التجارية الصحراوية خاصة بعد القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، من ثمة كانت تمثل الرئة الأساسية التي تتنفس منها بلاد السودان على العالم الخارجي. وعندما فقدتها مالي، أصبحت تعيش عزلة خانقة، إذ لم يعد بإمكانها المساهمة في التجارة الصحراوية وتحصيل أرباحها وضرائبها، مما كان له انعكاس خطير على اقتصادها (١٣٣).

وعلاوة على ذلك، حرم الماندينغ من التواصل مع العالم الإسلامي بشكل متواتر ومنتظم، الشيء الذي أعاق عملية تطور الثقافة الإسلامية واللغة العربية بينهم، وفي المناطق الجنوبية من بلاد السودان بوجه عام. ومما زاد في تعقيد المشكل الثقافي، توافق حالة العزلة تلك، مع بداية اندحار الحضارة والثقافة الإسلاميتين. بموازاة مع ذلك، أهمل سلاطين سنغاي المناطق الجنوبية والغربية، وركزوا اهتماماتهم الدينية والسياسية والاقتصادية على المناطق الشمالية والشرقية من بلاد السودان (١٣٤).

وأمام حالة الانحصار هاته، وجدت قبائل الماندينغ نفسها مجبرة للبحث عن متنفس جديد يصلها بالعالم الخارجي. هكذا، بدأت تنزح نحو الغرب بمحاذاة مع المحيط الأطلسي، وانتشرت على ضفاف نهر غامبيا. ولعله: ليس من قبيل الصدفة أن يتزامن نزوحهم ذاك، مع وصول طلائع المستكشفين البرتغاليين لمصب نهر غامبيا سنة (٨٥٠ هـ/ ١٤٤٦م) (١٣٥).

وباتصال قبائل الماندينغ مع البرتغاليين ثم الإسبانيين في مرحلة لاحقة، خرجوا من حالة العزلة، واعتقدوا بإمكانية استرجاع ريادتهم السياسية والاقتصادية في بلاد السودان. غير أنهم فوجئوا بأن ثمن الخيول والخمر وغيرهما من السلع التي جاء بها المسيحيون، كان هو الاسترقاق والعمل في مزارع القطن والسكر بامريكا، وليس الذهب. وبعد وقت وجيز أدركت قبائل الماندينغ، أن أدغال الغابات الاستوائية وأهوال الصحراء ومخاطرها، أهون بكثير من المسيحية الآتية من البحر (١٣٦).

حقاً لقد انتصرت الكارفيلا على الجمل، لكن ماذا كان الثمن؟

---

(133) Devisse J., "Routes de commerce et echange", 2e Partie, p. 372 - 383 et 392.

(١٣٤) بتتبع فتوحات ملوك سنغاي من خلال «تاريخ الفتاش» و«تاريخ السودان»، يتبين لنا أنهم أولوا أهمية قصوى للأقاليم الشرقية من بلاد السودان. وقد امتدت حدودهم بعيداً في هذا الاتجاه، ووصلت إلى تكدا وأغدس.

(135) Fernandes. V, 1951, p. 33.

(136) Fernandes. V. 1938, p. 123 et ed 1951, p. 17, 35.

وانظر:

Cananal J.S, 169, 176. Nicolas G,p. 85.

Abitbol M., "Tombouctou et les Arma", Paris, 1979, p. 185.

الفصل الثاني

الإسلام والمجتمع السوداني

الإسلام والمجتمع السوداني [1]

لما كانت الشهادات المصدرية قد ربطت بين الجانب السياسي وقضية انتشار الإسلام، فقد اضطررنا لمسايرتها في الفصل المتقدم. لذا تابعنا أهم التطورات السياسية التي عرفتها إمبراطورية مالي فيما بين القرن السادس والتاسع مع الهجرة، بموازاة ذلك، استعرضنا مراحل مسيرة الإسلام لدى أهل مالي. وقد توقفنا عند عدد غير قليل من المؤشرات، التي تفصح عن اهتمام ملوك مالي منذ بداية أمرهم بالإسلام، وتعبر عن رغبتهم في إعطاء دولتهم طابعاً أو صبغة إسلامية.

وفي هذا الفصل، سنعمل على استنطاق المادة الإخبارية، بهدف تلمّس كيفية انفعال المجتمع السوداني مع الإسلام قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وإذا كنا مقتنعين أنّ الإسلام في جوانبه المختلفة، يمثل وحدة متكاملة، يصعب تفكيكها على مستوى تفكير وسلوك الفرد أو المجتمع المسلم، فإن مسعانا في الفصل بين الجانب العقائدي والثقافي يصبح عملاً ضرورياً على المستوى المنهجي، لتحقيق فهم أعمق للقضايا المطروحة.

فما هي إذن مظاهر استيعاب المجتمع السوداني للإسلام كعقيدة وثقافة؟ وما هي مظاهر تعثر مسيرة الإسلام ببلاد السودان؟

١. مظاهر انفعال السودانيين مع العقيدة الإسلامية

في إطار استعراضه للأفعال الحسنة للسودانيين، نوّه ابن بطوطة بعدد من الخصال التي شدت انتباهه، نذكر منها:

– مواظبتهم على الصلوات، والتزامهم لها في الجماعات، وضربهم أولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. ومن عادتهم أن يبعث كل مسلم غلامه بسجادته، فيبسطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد.

– ومنها لبسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة، ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق، غسله ونظفه وشهد به الجمعة.

---

(١) تعرفنا سابقاً على أن مساحة إمبراطورية مالي كانت تغطي جلّ مناطق بلاد السودان، لذا فتوظيفنا للاصطلاحات التي سنأتي على تسجيلها، يأخذ المعنى نفسه خلال فترة موضوعنا: المجتمع المالي، المجتمع السوداني، السودان، السودانيون.

– ومنها عنايتهم بحفظ القرآن الكريم، وهم (السودان)، يجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه [٢].

وتذكرنا هذه الخصال، بسلوك وتصرفات صنهاجة الصحراء التي ورثوها عن إمامهم عبدالله بن ياسين، الذي كان متشدداً في حق تارك الصلاة، حيث كان يضرب كل من تخلف عن أدائها مع الجماعة عشرين سوطاً، ومن فاتته ركعة ضرب خمسة أسواط [٣].

وقد كان لتشدد عبدالله بن ياسين في الأمور الدينية أثر عميق في نفسية صنهاجة الصحراء. وهذا ما نكتشفه في سلوكياتهم بعد وفاة إمامهم، حيث أصبحوا أكثر تعلقاً بتعاليمه. وذهب بهم حبهم لزعيمهم الروحي، أن أصبحوا لا يقدمون أحداً لإمامتهم في الصلاة إلا من كان قد صلى وراء عبدالله، حتى لو كان في الجماعة رجل أحق منه بإمامتهم [٤]. ويضيف القاضي عياض السبتي مبرزاً مدى تأثير عبدالله بن ياسين على قومه: «ويحفظون من فتاويه وأجوبته ما لا يعدلون عنه» [٥].

لقد استحضرنا حالة صنهاجة الصحراء موازاة مع خصال أهل مالي، لنقف على أوجه التماثل والتشابه، ولنتبين – بالتالي – مجهودات طلبة عبدالله بن ياسين ببلاد السودان. وهذا الجانب كما رأينا، تتجاهله المصادر ولا تطلعنا على تفاصيله.

ومن المظاهر الإيجابية الأخرى، التي تبرز مدى رسوخ التعاليم الإسلامية في نفوس أهل مالي، تطلُّعهم وتشوقهم الدائم لأداء فريضة الحج – وسنعود لهذه الظاهرة في الفصل اللاحق –، واعتناؤهم الكبير بشهر رمضان الكريم[٦].

وحسب تلميحات ابن بطوطة، فقد كان سلاطين مالي يحيون شهر رمضان بالذكر الحكيم، وذلك بحضور القاضي والخطيب والفقهاء والأمراء. وكانت ليلة القدر تحظى بإجلال وتكبير عظيمين، وفيها كان السلطان يفرق المال على الحاضرين، ويسمونه الزكاة. وقد تصادف أن حضر ابن بطوطة ليلة القدر من رمضان عام (٧٥٣هـ/ ١٣٥٣م) في بلاط منسا سليمان، فأعطاه السلطان المذكور ثلاثة وثلاثين مثقالاً

(٢) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٩٠. وننبه أننا لم نتصرف في هذه المقاطع (الثلاث) الاستشهادية لابن بطوطة، بل تركناها على حالها.

(٣) البكري، ص ١٦٩. وراجع تعليقنا على القضية في الباب الأول ص ١٨٣ هامش ١٥٣.

(٤) م. س. ن. ص.

(٥) «ترتيب المدارك»، ج ٤، ص ٧٨١.

(٦) يقول ابن بطوطة عن أيام إقامته بنياني العاصمة: «ودخل شهر رمضان، وكنت خلال ذلك أتردد إلى المشور وأسلم عليه [أي السلطان]، واقعد مع القاضي والخطيب». ثم أضاف قائلاً: «فإن عادة الفرارية [الأمراء] أن يفطروا بدار السلطان». انظر: «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٨٢، ٧٨٣ وعن معنى الفرارية: ص ٧٩٠.

وثلثا(٧).

وفي أرض كياك التابعة لإمبراطورية مالي، كان من عادة حاكم الإقليم أن يزور علماء المنطقة وقاضيها في شهر رمضان من كل عام، ويتقدم إليهم «بالصدقات والهدايا». ويضيف صاحب تاريخ الفتاش قائلاً: «وإذا كانت ليلة القدر يأمر [الحاكم] بطبخ الطعام ثم يجعل المطبوخ في المائدة، أي القدر ويحملها فوق رأسه وينادي قرّاء القرآن وصبيان المكتب (المسيد). يأكلونها والقدح على رأسه يحملها وهو قاعد وهم قائمون يأكلون تعظيماً لهم وهم على ذلك هلم جرا» (٨).

هل كان أهل مالي يحيون ليلة المولد النبوي؟

لا نملك أية شهادة مصدرية صريحة، تدلنا على أن أهل مالي كانوا يحتفلون بليلة المولد النبوي، ومع ذلك فإننا لا نستبعد قيامهم برسمها، على الأقل في خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي).

ويمكننا أن نستند في ترجيح هذا الرأي على عدة مؤشرات، نجملها في كون جل التأثيرات الإسلامية التي وصلت بلاد السودان، كان مصدرها بلاد المغرب. ودون أن نغرق في رصد التأثيرات المغربية، يكفي أن نشير إلى أن طريقة إحياء ليالي شهر رمضان لدى أهل مالي، وكيفية تخليدهم لليلة القدر، إنما هي طريقة مغربية، أو تحاكيها وتحاول تمثلها (٩).

وكما نعلم، فإن تاريخ إحياء ليلة المولد النبوي بالمغرب، يصعد إلى منتصف القرن السابع الهجري (١٣م). وقد كانت أسرة الفقيه ابي العباس أحمد العزفي، التي استقلت بحكم مدينة سبتة عام (٦٤٧ هـ/ ١٢٤٩م)، أول من بدأ العمل بهذه السنة في المغرب (١٠).

وفي محاولة لاحتواء هذا التقليد الديني من طرف المرينيين وإعطائه صبغة رسمية، يذكر ابن ابي زرع

---

(٧) م. س، ج ٢، ص ٧٨٣. وفي اللسان المتداول حالياً بإفريقيا الغربية، فإن اصطلاح «الزكاة»، يعني كذلك «عطاء» و«هدية». انظر:
- "Recueil"..., p. 303 note 2.

(٨) «تاريخ الفتاش»، ص ١٨٠، والنص يتحدث عن سلطان كياك في بداية القرن ٩ هـ، أي بعد استقلال المنطقة عن مالي. وما دامت الظاهرة تمثل عادة قديمة – حسب نفس المصدر – لدى أهل وحكام المنطقة، فليس هناك ما يمنع من سحبها على عهد مالي.

(٩) لتستقيم المقارنة، انظر تعليق ابن جزي على رحلة ابن بطوطة، «تحفة النظار»، ج٢، ص ٨٢١. «روض القرطاس»، ص ٣٩٣.

(١٠) «البيان المغرب»، قسم الموحدين، ص ٣٩٨. «نيل الابتهاج»، ص ١٩٣. وعن الأسباب التي دعت أسرة العزفي لتخليد ذكرى المولد النبوي والظروف العامة التي اكتنفت نشوء وتطور هذه الظاهرة، ينظر:
– محمد المنوني، «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين»، ص ٢٦٥ وما بعدها.
- Benchekroun M, "La vie Intellectuelle Marocaine"..., p. 102.

أنه في سنة (٦٩١ هـ/ ١٢٩١م) : «أمر أمير المسلمين يوسف [بن يعقوب بن عبدالحق المريني] بعمل المولد وتعظيمه والاحتفال له في جميع [١١]. بلاده». منذ ذلك الحين أصبح القيام برسم ليلة المولد النبوي تقليداً راسخاً وسنة متواترة، سواء على المستوى الشعبي أو الرسمي [١٢].

وأمام المظاهر التي وقفنا عندها، التي تبرهن على التعلق الكبير للسودانيين بالتعاليم الإسلامية، وتعلقهم بآل البيت كما سنرى وشيكاً، وبالنظر إلى كون جلّ مناطق المغرب المريني كانت ممثلة في إمبراطورية مالي من خلال تجار وفقهاء ومعلمي الصبيان [١٣]. ألا يمكننا القول، إن قرناً من الزمان (٦٥٠ – ٧٥٠هـ). كان كافياً لأن تنتقل في خلاله سنة تخليد المولد النبوي من بلاد المغرب إلى بلاد السودان، خاصة إذا علمنا أن التأثيرات المغربية لم تكن تتأخر في الوصول إلى المنطقة [١٤]. ؟

يصعب على الدارس القول بعكس ذلك، أو التفكير في عوائق معينة يمكن أن تحول دون انتقال الظاهرة إلى بلاد السودان خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). ولسنا ندري، لو بقي رحالتنا ابن بطوطة في عاصمة مالي إلى حين حلول شهر ربيع الأول من سنة (٧٥٤ هـ/ ١٣٥٣م)، أو صادف وجوده بإحدى أهم المدن المالية يوم عيد المولد النبوي (١٢ ربيع الأول). هل كان سينقذنا من هذه الورطة ويحسم فالقضية، أم يتجاهلها؟

مهما يكن من الأمر، فقد أمدّنا رحالتنا بإشارة يمكن استغلالها في ترجيح رأينا في القضية. ذلك أنه عندما خرج من مدينة تنبكت في طريقه إلى كوكو، مرّ ببلدة بينهما، نسي اسمها، لكن اسم أميرها الحاج فربا سليمان ظل منقوشاً في ذاكرته.

وسبب احتفاظ رحالتنا باسم الأمير السوداني، يرجع إلى احتياجه لبعض الزاد للطريق، فدخل على الأمير المذكور وطلب منه شيئاً من الذرة. غير أن الأمير فربا سليمان فاجأ ابن بطوطة بسخائه وفضله، حيث دعاه لمجلسه الخاص، وبالغ في إكرامه، ثم أهداه غلاماً خماسياً [١٥].

---

(١١) «روض القرطاس»، ص ٣٨٣.

(١٢) «المسند الصحيح»، ص ١٤٥.

(١٣) بتتبع نسبة الأعلام الأجانب الذين لقيهم ابن بطوطة في أثناء زيارته لمالي يتضح لنا أن جلهم ينتمون لمناطق مغربية: تافلت، سجلماسة، مراكش، تادلا، سلا، مكناس، تازة، وجدة. وفيما يخص الانتماءات القبلية نجد: جزولة (في منطقة سوس)، فضلاً عن مسوفة وجدالة.

(١٤) سوف نقف قريباً على بعض المؤشرات الدالة على سرعة انتقال التأثيرات بين المنطقتين، وتجدر الإشارة إلى أن أهل مصر والحجاز سبقوا أهل المغرب الأقصى في تخليد ذكرى المولد النبوي. أما الحفصيون فقد أخذوا هذا التقليد عن المرينيين انظر: محمد المنوني، «ورقات»...، ص ٢٥٧، ٢٧٩.

(١٥) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٩٥ – ٧٩٦. والغلام الخماسي، أي ابن خمس سنوات. أما لقب «فربا»، فمعناه نائب السلطان. انظر المصدر نفسه، ج ٢، ٧٧٦.

ويظهر أن رحالتنا قد تأثر بالغ التأثر من سلوك الأمير السوداني تجاهه، وهذا ما عبر عنه حين قال في حقه: «ولم أر في السودان أكرم منه ولا أفضل» [١٦]. كما أن نسيان ابن بطوطة لاسم البلدة وتذكره لاسم أميرها، يدلنا على مقدار تأثره.

والمثير في هذه الحادثة، هو أن دخول ابن بطوطة على الأمير فربا سليمان، قد صادف يوم مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم). أي ١٢ ربيع الأول عام ٧٥٤ هجرية الموافق لـ ١٧ أبريل ١٣٥٣م [١٧].

والإشكال المطروح هنا، هل كان رحالتنا على علم بأن أهل مالي كانوا يحتفلون بهذا اليوم، ويخرجون الصدقات والهبات كما هو الشأن في بلاد المغرب [١٨]. لذلك دخل على الأمير السوداني وهو متأكد من أنه سيحصل على ما يحتاجه من الزاد للطريق؟ أم أن رحالتنا حاول أن يربط بين الحدثين (أي إشارته لتزامن فضل وكرم الأمير مع ذكرى المولد النبوي). لا لشيء إلا ليبين لنا أن شهوده لعيد المولد النبوي في بلاد مالي، كان يوم سعد وحسن طالع؟ [١٩].

وإذا كان الاحتمال الأول يعضد ما نذهب إليه في القضية، فإن الثاني لا يقوم شهادة ضده. لذا، يمكننا القول دون أن نخشى خطأ فادحاً في التقدير، إن تاريخ احتفال السودانيين بعيد المولد النبوي، يصعد إلى النصف الثاني من القرن الثامن [٢٠] الهجري، ولعلنا نجد في تعلق أهل مالي بآل البيت مؤشراً آخر يرجح صحة التاريخ الذي اقترحناه.

وقضية التعلق بآل البيت وادعاء النسب إليهم، برزت في بلاد السودان منذ منتصف القرن السادس الهجري مع حكام غانة، حيث ادعوا النسب العلوي (نسبة لعلي بن أبي طالب). وجاء عند القلقشندي – نقلاً عن العمري – أن سلاطين مالي، فعلوا الشيء نفسه و أعلنوا انتماءهم لعلي بن أبي طالب [٢١].

---

(١٦) م. س. ج ٢، ص ٧٩٦.

(١٧) كان ابن بطوطة قد خرج من عاصمة مالي في اتجاه تنبكت وكوكو في ٢٢ محرم عام ٧٥٤/ ٢٧ فبراير ١٣٥٣. انظر: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٢٩١.

(١٨) راجع مضمون الإحالات الواردة في الهوامش ٩ – ١٢.

(١٩) والجدير بالانتباه أن ابن بطوطة طوال إقامته بمالي لم يعودنا على الدخول على الأمراء والحكام السودانيين لطلب شيء ما وربما يعود سبب ذلك إلى احساسه بالاحتقار أمام حاكم ولاتة، بالاضافة إلى خيبة أمله في السلطان منسا سليمان، إذ لم يتلق منه العطاء الذي كان ينتظره، فوصفه بالبخل. كما قلت، ربما كان لهذين الاعتبارين أثر في عدم إقباله على الحكام السودانيين، ويأسه منهم. لذلك فاجأه كرم وفضل وسخاء الحاج فربا سليمان. انظر، «تحفة النظار»، ج ٢ ص ٧٧٦، ٧٨١ – ٧٨٢، ٧٨٩.

(٢٠) أولى الشهادات الصريحة التي تؤكد احتفال السودانيين بعيد المولد النبوي، تعود بنا إلى نهاية القرن التاسع الهجري. انظر، الحاوي للفتاوي، ج ١، ص ٣٨٥، ٣٨٨.

(٢١) راجع الباب الأول ص. ١٤٤ عن غانة. وبالنسبة لحكام مالي ينظر القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٥ ص ٢٩٨ وج ٨ ص ١٠. ويظهر أن العمري قد سها فخلط ما بين تاريخ غانة ومالي وهذا ما لاحظه القلقشندي. لذا نرى أن رواية العمري عن انتساب حكام مالي لعلي بن أبي طالب، رواية ضعيفة، ولو صح مفاد خبرها لأكده لنا ابن بطوطة أو ابن خلدون. أما حكام مملكة كانم المسلمة بالسودان الأوسط، فقد ادعوا انتسابهم لعثمان بن عفان. انظر: «مسالك الأبصار» الباب ٩: ص ٥٥.

وبتطور الإسلام في المنطقة، ازداد حب السودانيين لآل البيت، ولم يكتفوا برفع نسبهم إليهم وإنما أصبحوا يحرصون على استقدامهم لبلادهم، لتحصل البركة برؤيتهم وتتبرك بلاد السودان بآثار أقدامهم.

ونتبين درجة هذا الحرص من خلال سلوك السلطان منسا موسى في أثناء حجه (٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م). حيث استغل فرصة وجوده بمكة المكرمة، فألح على شيخ المدينة بأن يعطيه من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم). بعض الأشراف، يأخذهم معه إلى مالي. إلا أن مشيخة مكة لم تساعد السلطان في نيل مبتغاه، وربما نهوه عن ذلك خوفاً على الأشراف من أن يقعوا في أيدي الكفرة المجاورين لأهل مالي.

لم يقتنع منسا موسى بهذا التبرير، فاضطر لإغرائهم بالمال وعرض على القرشيين من أهل مكة ألف مثقال من الذهب لمن يرغب في مرافقته لبلاده. ويظهر أن السلطان قد نجح بهذه الوسيلة في استقطاب البعض منهم، حيث يقول صاحب تاريخ الفتاش: «فجمع عليه أربعة رجال من قريش قيل إنهم كانوا من موالي وليسوا من أنفس قريش وأعطاهم أربعة آلاف كل واحد منهم ألف وتبعوه بأهليهم راحلين إلى بلده» (٢٢).

ويدلنا هذا السلوك على جانب آخر من جوانب التأثير المغربي في الحياة الإسلامية السودانية. فالمشهور عن أهل المغرب تعظيمهم الكبير للرسول (صلى الله عليه وسلم). ولآل بيته. لهذا السبب كانت جل القبائل البربرية في الصحراء وبلاد المغرب، والأسر البربرية التي تعاقبت على حكم المنطقة خلال العصر الوسيط، تتهافت على رفع نسبها لآل البيت، وتحرص كل الحرص على حيازة هذا الشرف (٢٣).

ومصداق هذا التأثير المغربي، أنه قبل زهاء نصف قرن من حج السلطان منسا موسى وعمله على جلب الأشراف القرشيين، كان أهل سجلماسة قد جلبوا الأشراف العلويين من الحجاز، وأوطنوهم ببلدتهم بقصد التبرك بهم، وذلك في نهاية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) (٢٤). وغني عن التذكير هنا، التأكيد على الأهمية البالغة التي كانت تكتسيها مدينة سجلماسة في التجارة مع بلاد السودان طوال العصر الوسيط.

---

(٢٢) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٧. ومن بين أولئك الأشراف الذين جلبهم منسا موسى، الفقيه عبد الرحمن التميمي، انظر، «تاريخ السودان»، ص ٤٧، ٥١. وتعريض محمود كعت بفشل منسا موسى مع مشيخة مكة، ثم تشكيكه في صحة انتماء أولئك القرشيين الأربعة الذين رافقوا السلطان لمالي، لا يعدو أن يكون محاولة من مؤرخنا السوداني لمحاباة اسكيا محمد. ومعلوم أن أسكيا محمد سلطان السنغيين نجح في مسعاه مع شيخ مكة، وذلك في أثناء حجه عام ٩٠٢هـ. وكان محمود كعت ممن رافقوا السلطان المذكور في حجه. انظر، «تاريخ الفتاش»، ص ١٦ وما بعدها. و«تاريخ السودان»، ص ٧٢- ٧٣. وراجع ما قلناه عن مؤرخي تنبكت، ص ٣١ - ٣٦.

(٢٣) ابن سعيد، ص ١٢٤ - ١٢٥. ابن خلدون ج ٦، ص ١٩٢، ٣١١، ٤٦٤ وج ٧ ص ٧٨٤. ابن مرزوق، ص ١٠٧ - ١٠٩. والشيء نفسه نلاحظه بالنسبة للسودانيين. انظر، الحاوي للفتاوي، ج١، ص ٣٨٤.

(٢٤) الناصري، الاستقصا، ج ٤، ص ٨٩ وج ٧، ص ٣- ٧.

إن أى شيء يمت للإسلام بصلة كان يكتسب قدراً عظيماً من الإجلال والتقدير لدى السودانيين. فبالإضافة إلى ما تقدم، تشهد المصادر على أن أهل مالي حكاماً ورعية، كان لهم اعتناء كبير ببناء المساجد. وقد تنامى اهتمامهم بها خاصة في عهد الازدهار، حيث أظهر سلاطين مالي اهتماماً بالغاً بهذا الشأن. وحسب عبد الرحمن السعدي فإن السلطان منسا موسى إبان عودته من الحج عام (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥م)، كان يأمر ببناء مسجد في كل مدينة من بلاده زارها يوم جمعة [٢٥].

ويظهر أن العاصمة نياني ومدينتي كوكو (كاغ). وتنبكت، قد حظيت بأكبر اهتمام فيما يخص إقامة وتشييد المساجد، وهذا ما نستشفه من كلام ابن بطوطة وعبد الرحمن السعدي. يلمع الأول ضمنياً أن العاصمة كانت يتوفر فيها مسجد، وربما عدة مساجد، فضلاً عن مصلى لصلاة العيدين، بينما يطلعنا الثاني صراحة على أن مسجد كاغ والجامع الكبير بمدينة تنبكت، ابتناهما السلطان منسا موسى. ويضيف مؤرخنا السوداني، أن مسجد سنكري، وهو ثاني أهم مسجد بتنبكت، كان من بناء سيدة سودانية محسنة، اشتهرت بأفعال البر والخير [٢٦].

ولا يغامرنا شك في أن المهندس المعماري أبا إسحاق إبراهيم الساحلي الأندلسي الأصل، الذي لقيه منسا موسى في موسم الحج وجلبه معه لبلاد السودان، كان المشرف على بناء أو إصلاح المساجد المتوفرة في المدن الآنفة الذكر وغيرها من المنشآت المعمارية. وبذلك أعطى للسودانيين نموذجاً معمارياً ساروا عليه في عمارتهم [٢٧].

وقد كانت للمساجد في الذهنية السودانية حرمة لا يمكن لأحد أن يتجرأ عليها حتى ولو كان السلطان. لهذا السبب كان السودانيون يلتجئون إليها ويستجيرون بها، لطلب العفو أو للتشكي من

---

(٢٥) «مسالك الأبصار»، الباب ١٠: ص ٥٩ - ٦٠. «تاريخ السودان»، ص ٧.

(٢٦) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨١، ٧٨٦. «تاريخ السودان»، ص ٧، ص ٥٦. ومسجد سنكري لا نعلم تاريخ بنائه، ونميل إلى الاعتقاد أن تلك السيدة المحسنة التي شيدته من أهل القرن الثامن الهجري على أكثر تقدير - لأن عبد الرحمن السعدي يؤكد لنا أن الفقيه الحاج الذي تولى القضاء بتنبكت في آخر دولة أهل مالي، أي أول القرن التاسع الهجري، كان قد أمر بقراءة نصف حزب بعد صلاتي العصر والعشاء في المسجد نفسه. ولست أدري ما الذي حمل ج. ت. نيان على الاعتقاد في أن بناءه كان سنة ١٥٨٢! انظر: «تاريخ السودان»، ص ٢٧ - ٢٨، ٦٢. وقارن:
Niane D.T, Le Soudan Occidental.., P. 234.

(٢٧) «وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٥. وراجع هامش ١١٠ من الفصل المتقدم. وحسب علماء الآثار فإن طريقة البناء عند السودانيين تعتمد أساساً على الطين والقش، هذين العنصرين اللذين لا يستطيعان مقاومة عمليات التعرية، لذلك سهل اندثار جل المعالم المعمارية التي انشأت في عهد مالي بما فيها عاصمة الإمبراطورية. وهذا المشكل يحول دون امتلاك تصور تقريبي عن مدى انتشار المساجد في عهد مالي. انظر:
- "Tadleau Géographique".., p. 160 - 163.
- "Le Soudan Occidental".., p. 61 - 62 et 130.

تعسف حاكم متسلط. ونجد في قصة مشرف ولاتة مع التاجر المسوفي، وقصة قاسا مع زوجها السلطان منسا سليمان، حجتين بالغتي الدلالة على مدى قدسية المسجد في الذهنية السودانية. كما أن عملهم على دفن أمواتهم في رحابها، يترجم بصور جلية هذه الحالة (٢٨).

وحيثما امتلأ مكان ما بالفقهاء والعلماء وأهل الصلاح، يكتسب حرمة وقدسية لا تقل عن الهالة التي يحيط بها السودانيون أماكن الصلاة. وقد تخلق هذه الوضعية مشاكل عويصة للسلطة الحاكمة، بحيث تمنعها من التصرف حتى ولو كان هدفها فرض النظام ورعاية حقوق الناس، فبالأحرى التسلط على رقاب الرعية.

يقول صاحب تاريخ الفتاش: «وهي أي تنبكت يومئذ (القرن ١٠هـ). ليس فيها حكم إلا حكم متولي الشرع ولا سلطان فيها والقاضي هو السلطان وبيده الحل والربط وحده ومثلها في أيام سلطنة مل جعب وليس لأحد حكم فيها إلا قاضيه ومن دخله كان آمنا من ضيم السلطان وجوره ومن قتل ولد السلطان لا يسأله السلطان بدمه يقال له بلد الله ومثلها أيضاً بلد يقال له كُنْجُورُ وكنجور بلد بأرض كياك بلد قاضي تلك الأقاليم وعلمائها لا يدخلها جندي ولا يسكنها أحد من الظلمة» (٢٩).

يتبين لنا من خلال النص أن مكانة الفقهاء والقضاة كانت محل تقدير وإجلال عظيمين من طرف المجتمع السوداني حكاماً ورعية، سواء في عهد مالي أو سنغاي. وبالنظر إلى مكانتهم الرفيعة هاته، كان سلاطين مالي — وسنغاي فيما بعد — يعملون جاهدين على استقطابهم والتودد لهم، وتشكيل بطانتهم منهم (٣٠).

ويذكر صاحب تاريخ الفتاش، أنه لم يكن في مملكة مالي من يتجرأ على مصافحة السلطان إلا القاضي. ومؤرخنا السوداني إذ ينبهنا لهذا الامتياز، فلأن التقاليد السودانية في المراسيم التشريفية عند الدخول على السلطان، تفرض على الرعايا مهما بلغت مرتبتهم أن يرفعوا التراب على رأسهم تأدباً مع

---

(٢٨) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٨٨. «تاريخ السودان»، ص ٥٦.

(٢٩) «تاريخ الفتاش»، ص ١٧٩ – ١٨٠. ومدينة جعب أو Dia (ديا) حسب الترجمة الفرنسية، تمثل عاصمة إقليم ماسنة. وقد عرفت المدينة تطوراً تجارياً ملحوظاً – خاصة بعد تأسيس مدينة ولاتة في مطلع القرن (٧ هـ/ ١٣م) – بسبب وقوعها في الطريق الرابط بين عاصمة مالي ومدينتي ولاتة وتنبكت. وبالنظر إلى احتكار الونجرا المسلمون الرواج التجاري على هذا المحور، تطور الإسلام بشكل مثير في المنطقة. وهذا ما يؤكده النص الذي بين أيدينا ويدعمه كلام ابن بطوطة وعبد الرحمن السعدي في إشارتهما للحالة الدينية في زاغة وجني قبل القرن (٨ هـ/ ١٤م). ومعلوم أن كلا المدينتين بالاضافة إلى كنجور توجد بالقرب من جعب (ديا) أنظر:
Guop. J, Histoire de 1' Islamisation.., p. 98 - 102.

(٣٠) العمري، الباب ١٠: ص ٥٩ – ٦٠. ابن بطوطة، ج ٢ ص ٧٨٢ – ٧٨٨. ليون الإفريقي ج١، ص ٨٧.

السلطان [٣١].

في الإطار نفسه، يخبرنا ابن بطوطة أن دار الخطيب كانت تحظى بحرمة تضاهي حرمة المسجد، لذلك كان أهل مالي يستجيرون بها حينما يتعذر عليهم الدخول إلى المسجد [٣٢].

مواظبتهم على الصلوات وضربهم أولادهم عليها، عنايتهم بحفظ القرآن والتشدد في ذلك، تشوقهم المستمر لأداء فريضة الحج، اعتناؤهم الكبير بشهر رمضان وليلة المولد النبوي، التعلق بآل البيت وتقديرهم العظيم للمساجد والعلماء والفقهاء، أخيراً وليس آخراً – وكما رأينا في الفصل المتقدم – اجتهاد حكام مالي منذ بداية أمرهم في اعتماد الإسلام كقاعدة أساسية لتوجهاتهم السياسية.

تلكم شكلت أهم المظاهر التي حاول من خلالها السودانيون على عهد مالي، التعبير عن مدى استيعابهم وتشبعهم بالتعاليم الإسلامية. وهذه المظاهر في مجملها، تعكس التأثير العميق الذي تركته العقيدة الإسلامية في نفوس السودانيين. ولم يقف بهم الأمر عند تلك الحدود التي أتينا على رسمها، بل دفعتهم غيرتهم على العقيدة الإسلامية وتحمسهم لها، إلى إعلان الجهاد في وجه من جاورهم من القبائل السودانية الوثنية. وذلك على الرغم من أن أهل مالي كانوا بالنسبة إلى من جاورهم من أمم السودان المتوغلين في الجنوب «كالشامة البيضاء في البقرة السوداء» [٣٣].

وخلاصة القول، فقد كانت التربة السودانية أكثر خصوبة في التفاعل مع العقيدة الإسلامية وأكثر تجاوباً معها. على هذا المستوى، ربما يكون السودانيون قد فاقوا غيرهم من المسلمين في بقية الأقطار الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الصعوبات والعراقيل الجمة التي اعترضت مسيرة الإسلام في بلاد السودان [٣٤]. وتدعونا هذه الخلاصة للتساؤل عما إذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد لاقت التوفيق نفسه والنجاح بالمنطقة.

---

(٣١) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٥. ونجد عند ابن بطوطة وصفاً دقيقاً لهذا التقليد السوداني، سوف نعرض له في آخر هذا الفصل.

(٣٢) يقول ابن بطوطة: «وعادتهم أن يستجيروا هنالك بالمسجد، فإن لم يتمكن فبدار الخطيب». «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٩. وعن قضية الاستحرام والاستشفاع بالعلماء والفقهاء وأهل الصلاح، وأهمية دور هذه الفئات في المجتمع السوداني على عهد سنغاي. ينظر، «تاريخ الفتاش»، ص ١١، ٦٠. «تاريخ السودان»، ص ٨٢ – ٨٥، ٩٧، ٩٩، ١١٥، ١٣٠ – ١٣١.

(٣٣) العمري، ب ١٠، ص ٦٨، ٧٥.

(٣٤) سنتناول هذه المسألة بالدرس والتحليل في خاتمة البحث.

٢. وضعية الثقافة الإسلامية ببلاد السودان على عهد مالي.

لقد اتضح لنا مما تقدم أن عدداً غير قليل من المدن السودانية كانت يتوفر فيها مسجد أو أكثر. وحسب المادة الإخبارية المتوفرة لدينا، فقد كان المسجد بجانب الكتاب (المسيد). يمثلان أهم البنايات الهيكلية المؤهلة لنشر الثقافة الإسلامية ببلاد السودان [٣٥].

ففي المراحل الأولى من التعليم، كان السودانيون يرتادون الكتاتيب لحفظ القرآن، وكانت الطريقة المتبعة في تعليم الصبيان مشابهة إلى حد ما للأسلوب المتبع في المغرب. ذلك أن الأطفال عند التحاقهم بالكتاب يبدأون في تهجي وترديد الآيات القرآنية وراء المعلم، وحينما يانس الطفل في نفسه القدرة على الكتابة، يأخذ في تدوين الآيات على الألواح الخشبية، ويستمر في الحفظ تحت مراقبة المعلم إلى أن يختم القرآن الكريم كتابة وحفظاً. وفي خلال هذه المرحلة، يكون الطفل في معاناته مع الكتابة قد استوعب قسطاً مهما من قواعد اللغة والنحو. وعند الانتهاء من هذه المرحلة، يقام حفل بشأن الطفل الذي ختم القرآن [٣٦].

ويظهر أن المعلم الذي يسهر على تسيير الكتاب ورعاية الصبيان أو الشباب الراغبين في حفظ القرآن، يكون في غالب الأحوال من الطلبة المتوسطي الثقافة مثل علي الزودي المراكشي وابن شيخ اللبن، اللذين لقيهما ابن بطوطة في نياني عاصمة مالي [٣٧].

وكان المعلم يعقد اتفاقاً مع أهل القرية أو المدينة يصطلح على تسميته - كما هو الشأن في بعض نواحي المغرب - «المُشَارْطَة»، يحصل بموجبه من أسر الأطفال على مبلغ جار كل أسبوع، فضلاً عن الهدايا التي يأخذها بمناسبة ختم الطفل للقرآن الكريم أو في غير ذلك من المناسبات الدينية [٣٨].

يمثل هذا النموذج التعليمي في المرحلة الأولى، حالة نموذجية يصعب أن نصادفها في القرى، بل إنه

---

(٣٥) بلاد السودان لم تعرف نظام المدارس أو الزوايا كما هو الشأن مثلاً بالنسبة للمغرب المريني. يقول ليون الإفريقي في معرض كلامه عن مملكة مالي: «ولهم مساجد كثيرة وأئمة، وأساتذة يدرسون في المساجد لعدم وجود المدارس». انظر: «وصف إفريقيا»، ج٢، ص ١٦٤ - ١٦٥. وقارن مع ملاحظات وتأملات محمد القبلي عن قضية المدارس المرينية: محمد القبلي، «مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط»، ص ٦٦ - ٧٦.

(٣٦) «تاريخ الفتاش»، ص ١٨٠. «الحاوي للفتاوي»، ج١، ص ٣٨٣. وإذا كانت المعطيات التي سجلناها تتعلق بمدينة تنبكت، ويرجع البعض منها إلى القرن ٩ هـ والبعض الآخر إلى القرن الموالي، فإن اشارة ابن بطوطة لمقرئي القرآن في عاصمة مالي وغيرها، تدعونا لتبني المعطيات نفسها خلال القرن الثامن الهجري.

(٣٧) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨١، ٧٨٩.

(٣٨) «الحاوي للفتاوي»، ج١، ص ٣٨٢ - ٣٨٣. «تاريخ الفتاش»، ص ١٨٠. «العبر»، ج ٧، ص ١٠٣٨.

حتى في المراكز الحضرية الهامة – مثل نياني العاصمة –، فإننا لا نميل إلى القول إن الأسر السودانية كانت تلحّ وتصر على دفع أطفالها للكتاتيب: فقد يحدث أن يصل السوداني مبلغ الشباب فيأخذ آنئذ في حفظ القرآن. مما يعني أن قلة من الأطفال يرتادون الكتاتيب [٣٩].

على أن لا يظن بهذا الرأي أننا ننقض ما سبق أن أكده ابن بطوطة من حرص السودانيين على حفظ القرآن وحث أولادهم على ذلك. إن المجتمع السوداني آنذاك كان حريصاً على ما يمكنه من أداء الشعائر الإسلامية، وكان الكُتّاب يمثل بالنسبة إليه وسيلة لتحقيق هذا الهدف ليس إلا.

أما الوجه الثاني، أي الكُتّاب كأداة ووسيلة ثقافية، وغاية لتهيئة الطفل للدخول في فضاءات الثقافة الإسلامية، فقد كان جانباً مهمشاً ومغيباً أو غير مفكر فيه في حياة الإنسان السوداني المسلم. وتميل إلى الاعتقاد أن الطفل بمجرد أن يحفظ بعض الآيات القرآنية، ويصبح قادراً على أداء الصلوات الخمس بطريقة سليمة، يغادر الكُتّاب برغبة منه أو بإيعاز من والديه لأسباب مختلفة، وذلك حتى قبل أن يختم القرآن. لقد بلغ طفلنا الغاية المرجوة، فلماذا يتابع دراسته خاصة إذا كان قد التحق بالكُتّاب في سن متأخرة!

إن المشكل هنا، لا يكمن في موقف مبدئي للسودانيين تجاه الكُتّاب أو الثقافة الإسلامية مثلما يمكن أن يعتقد، وإنما تعود أسباب هذه الحالة لظروف خاصة سوف نعرض لها في محلها. وإحدى النتائج المباشرة لهذا المشكل، أن عدداً قليلاً من السودانيين يترسمون متابعة دراستهم بعد تخرجهم من الكتاب.

بعد حفظ القرآن وتعلم مبادئ اللغة العربية، يتنقل الشاب السوداني إلى المرحلة الثانية من التحصيل. وخلالها يتتلمذ على يد فقهاء مغاربة وسودانيين، وذلك في رحاب المساجد أو في منزل الفقيه أحياناً [٤٠].

ونجد عند عبد الرحمن السعدي في معرض ترجمته للفقيه الجليل مورمغ كنكي، وصفاً أصيلاً عن أوقات الدراسة بمدينة جني أواسط القرن التاسع الهجري. يقول مؤرخ تنبكت: «كان [مورنغ كنكي] فقيها عالماً صالحاً عابداً جليل القدر فأسرع إليه الطلبة لاقتباس فوائده وفي نصف الليل يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم إلى الإقامة لصلاة الصبح ثم يعودون إليه بعد الصلاة إلى الزوال وفيها يرجع لداره ثم بعد صلاة الظهر كذلك إلى صلاة العصر هكذا عادته مع

---

(٣٩) انظر قصة الشاب السوداني الذي صادفه ابن بطوطة في إحدى جولاته بالعاصمة نياني ووجده مقيداً، فتعجب من أمره، وقيل لرحالتنا: «إنما قيد حتى يحفظ القرآن». والجدير بالانتباه إليه في القصة، أنه بالإضافة إلى مسألة السن، كان ذلك الشاب السوداني حسبما يبدو من «ثيابه الفاخرة»، ينتمي لفئة اجتماعية متميزة من الناحية المادية. انظر «تحفة النظار»، ج ٢ ص ٧٩٠.

(٤٠) «تاريخ السودان»، ص ٤٥.

الطلبة » [٤١].

يبدو جلياً أن للطلبة السودانيين إقبالاً كبيراً على تحصيل العلم. والجدير بالانتباه هنا، أننا في منطقة (جني). تعد من أعمق المواقع الجغرافية التي وصل إليها الإسلام ببلاد السودان.

ولقد يظن أن مضمون ترجمة الفقيه مورمغ كنكي لا يمكن سحبه على الحالة الثقافية لمدينة جني خلال القرن الثامن الهجري. غير أن الشهادات المصدرية الموازية لا تغري بمثل هذا الظن. فقد رأينا سابقاً كيف أن ملك جني (السلطان كنبر). في نهاية القرن السادس الهجري، عندما أراد اعتناق الإسلام أمر بحشر جميع « العلماء » الذين كانوا بأرض المدينة فتحصل لديه منهم أربعة آلاف ومائتان [٤٢].

حقاً إن عبد الرحمن السعدي قد بالغ في تقدير عددهم، بيد أنه في المقابل، يقربنا من الحالة العامة للنشاط الثقافي الذي كانت تعرفه المنطقة، ويساعدنا على تمثل مدى أهمية ذلك النشاط.

ولدينا إشارة أخرى، أوردها ابن بطوطة، تتعلق بالحالة الدينية والثقافية لبلدة زاغة القريبة من جني. يقول رحالتنا: « وأهل زاغة قدماء في الإسلام، لهم ديانة وطلب للعلم » [٤٣].

وإذا صح اعتقاد الباحثين القائل بأن بلدة زاغة أقدم بناءً من جني، فيمكننا القول إن الدور الذي لعبته الأولى إزاء الثانية على المستوى الثقافي، يشبه إلى حد كبير الدور الذي قامت به ولاته إزاء تنبكت. ومعلوم أن الازدهار الثقافي لمدينة تنبكت خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). إنما أصله مدينة ولاتة [٤٤].

إن هذه المعطيات وغيرها، تدفعنا دفعاً إلى الاقتناع بأن مدينة جني قد شكلت العاصمة الثقافية لبلاد السودان على عهد مالي. على أن هذا القول، لا يقصي الأهمية الثقافية البالغة التي اكتسبتها مدينة ولاتة

---

(٤١) « تاريخ السودان »، ص ١٦. واستمرار الدراسة حتى وقت متأخر من الليل شيء يمكن تفهمه على اعتبار شدة الحرارة في النهار، ولنفس السبب كان من عادة السودانيين أن يسهروا كثيراً على ضوء القمر سواء للدراسة أو المسامرة. انظر: « وصف إفريقيا »، ج٢، ص ١٦٧. « تاريخ الفتاش »، ص ١٠٨، ١١٥. « تاريخ السودان »، ص ٤٥، ٩٣.

(٤٢) جاء في النص (ص ١٢)، ٤٢٠٠ عالم. ودون أن نشغل أنفسنا بالمعاني أو المعنى الذي يقصده عبد الرحمن السعدي من استعماله لمصطلح « عالم »، ننبه أن أصحاب تراجم المالكية السودانيين - شأن المغاربة - كثيراً ما يغدقون على مترجميهم الأوصاف الجليلة دون حساب ويتحاشون التجريح. انظر كنموذج ترجمة أبو حفص عمر كما أوردها عبد الرحمن السعدي، « تاريخ السودان »، ص ٣٤.

(٤٣) « تحفة النظار »، ج ٢، ص ٧٧٩.

(٤٤) « تاريخ السودان »، ص ٢١. والسائد لدى الباحثين حالياً أن مدينة ولاتة (بيرو) تأسست حوالي عام ١٢٢٤م، حيث هاجر إلى المنطقة عدد من الأسر السودانية المسلمة واستقروا بها، وذلك على إثر استيلاء الصوصو على غانة عام ١٢٠٣م. انظر:
Mauny R., "Tableau Géographique"..,p. 70, 384.

خلال الفترة نفسها. بل إننا نستبعد أن تكون جني قد فاقت ولاتة سواء على المستوى الثقافي أو التجاري[٤٥].

ويقوم رأينا في هذه القضية على أساس أن الحياة الثقافية في منطقة جني اتخذت طابعاً سودانياً محضاً، بينما كانت مدينة ولاتة – مع تبعيتها السياسية لمالي – مدينة بربرية، حيث كان «أكثر السكان بها من مسوفة»[٤٦].

ومما يلفت النظر بهذا الصدد، أن كوكو وتنبكت كانتا أسبق إلى اعتناق الإسلام من جني، ومع ذلك لم تتطور بهما الثقافة الإسلامية بمثل هذا المستوى المثير الذي نلاحظه في جني خلال القرن الثامن الهجري. ومن أشهر الأسر العلمية في بلاد السودان، التي أنجبتها مدينة جني، أسرة بغيع[٤٧].

لقد جاء في ترجمة الفقيه مورمغ كنكي، أنه كان «يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم». والذي يقصد إذاك بالعلم هو العلم الديني من عربية وفقه وما إليها من علوم الحديث والقرآن[٤٨]. لكن ماذا كان يدرس بالضبط في حلقات العلم السودانية؟ وما هي المؤلفات أو المصنفات المتداولة بين الفقهاء والطلبة السودانيين؟ وكيف كانت طريقة التدريس؟

إنها أسئلة مغرية، غير أن المادة الإخبارية لا تسعفنا بشيء بصددها. ولا يمكن للدارس مواجهة هذا المشكل إلا بالاعتماد على ما تفصح عنه الشهادات المصدرية المتعلقة بالقرن العاشر الهجري، إذ يمكنه انطلاقاً منها تخمين بعض المواد المدرسية ونوعية وحجم المصنفات الرائجة في بلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وقد سلك هذا النهج الأب يوسف كيوك، وانتهى إلى القول إنه فضلاً عن دراسة وتفسير القرآن الكريم، كانت مؤلفات الحديث خاصة «صحيحي البخاري ومسلم» منتشرة في بلاد السودان ورائجة في حلقات العلم. أما مؤلفات الفقه المالكي التي عرفت ذيوعاً وشيوعاً بين الفقهاء والطلبة السودانيين، فتتمثل أساساً في «الشفا» للقاضي عياض بن موسى (ت ٥٤٤ هـ/ ١١٤٩م). و «الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني

---

(٤٥) لا نعرف شيئاً عن النشاط الثقافي لمدينة ولاتة في عهد مالي، غير أن المصادر تؤكد لنا أن المدينة كانت تعرف ازدهاراً كبيراً خلال القرنين (٧ و ٨ هـ/ ١٣ – ١٤م)، سواء من الناحية الثقافية أو الاقتصادية. انظر «تحفة النظار»، ج ٢، ص. ٧٧٦ – ٧٧٧. «تاريخ السودان» ص. ٢١.

(٤٦) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٧.

(٤٧) «تاريخ السودان»، ص ٢٩، ٤٣ – ٤٧، ٢١٩، ٢٣٩، ٢٤٦، ٣٠٨، ٣٢٢.

(٤٨) الحسن الشاهدي، «أدب الرحلة بالمغرب»، ج١، ص ٣١، ٣٣. ويقول أستاذنا محمد حجي: «ليست هيمنة الدين وعلومه عند جميع الأمم ببدع فيما قبل العصر الحديث». انظر: «الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين»، ج١، ص ٦٢.

(ت ٣٨٦ هـ/ ٩٩٦م). و «المدونة» للإمام سحنون عبد السلام بن سعيد (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م). و «مختصر خليل» لخليل بن إسحاق المصري (ت ٧٧٦ هـ/ ١٣٧٤م) (٤٩).

ويذكر ابن بطوطة أنه رأى عند الحاج فربا سليمان أمير البلدة التي نسي اسمها، كتاب «المدهش في المحاضرات» للمحدث الأصولي الإمام أبي الفرج عبدالرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي البغدادي المتوفي عام (٥٩٧ هـ/ ١٢٠٠م) (٥٠).

حقاً يمكننا متابعة سلسلة تخميناتنا لرصد عدد آخر من المؤلفات مثل ألفية ابن مالك في النحو (ت ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٤م). لكننا لم نر فائدة كبيرة في اتباع هذا النهج - المعتمد في كليته على التخمين - لأنه وإن كان سيساعدنا في امتلاك تصور تقريبي عن المؤلفات الرائجة ببلاد السودان، فإنه لا يعمق وعينا بوضعية الثقافة الإسلامية بالمنطقة (٥١).

وحتى لو انتهت تخميناتنا إلى أن جل المصنفات المتداولة في بلاد المغرب ومصر كانت رائجة في بلاد مالي، هل المسألة تحمل في تضاعيفها دلالة تاريخية عميقة أم أنها لا تكتسي أهمية بالغة؟

للإجابة عن هذا التساؤل، يجدر بنا أن نتوقف عند مؤشرين اثنين، سيساعداننا في تلمس الأبعاد التاريخية للقضية الثقافية في بلاد السودان على عهد مالي، وذلك دون أن نورط أنفسنا كثيراً في فضاءات الاحتمالات والتخمينات.

وسننطلق من التساؤلين التاليين:

- ما هي كثافة العلماء والفقهاء السودانيين في بلاد مالي؟

- هل كانت هنالك عوائق ظاهرة تحول دون إمكانية متابعة الفقهاء السودانيين للمستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر؟

إذا أخذنا بعين الاعتبار أسماء الأعلام الذين لقيهم ابن بطوطة في أثناء زيارته لإمبراطورية مالي، أو الذين أشار إليهم العمري وابن خلدون، يتبين لنا أن جل الفقهاء الذين كانوا يتولون منصب القضاء

---

(49) Cuog. J., "Histoire de 1' Islamisation"...,p. 125 - 126.

(٥٠) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٩٦.

(٥١) لقد شهد العصر المريني رواجا كبيراً لكتب المختصرات الفقهية حتى أن البعض ومنهم ابن خلدون اعتبر أو عد ذلك من عيوب الدولة، ولانستبعد أن يكون الكثير منها قد دخل بلاد السودان. انظر: «مقدمة العبر»، ص ١٠٢٨ - ١٠٢٩. عمر الجيدي، «محاضرات»....، ص ١٣٦، ١٨١. وما بعدها.

والإمامة أو المتفرغين للتدريس، هم من أصل مغربي أو من بلاد الصحراء. نذكر منهم:

– الفقيه المدرس يحيى وهو أخو قاضي ولاتة محمد بن عبدالله بن يومر، وقد تعرف عليهما ابن بطوطة حينما توقف بولاتة.

– الفقيه محمد الفيلالي إمام مسجد البيضان بمدينة كوكو، وهو ممن استضافوا رحالتنا في أثناء مروره على المدينة المذكورة.

– الفقيه المقرئ عبدالواحد، لقيه ابن بطوطة في عاصمة مالي.

– القاضي أبو العباس الدكالي، كان قاضياً بعاصمة مالي أيام السلطان منسا موسى، لم يتعرف عليه رحالتنا شخصياً، وإنما سمع عنه حكاية طريفة استملحها وأبى إلا أن يخبرنا بها [٥٢].

– الشيخ الثقة أبو عثمان سعيد الدكالي، أقام بمملكة مالي مدة طويلة (٣٥ سنة). كان من بين مصادر العمري عن مالي، لكننا لا نعلم متى وأين التقيا، ويظهر من خلال اللقب الذي يمنحه العمري لسعيد الدكالي، أن هذا الأخير كان يشغل إحدى الخطط الدينية بعاصمة مالي [٥٣].

– القاضي الثقة أبو عبدالله محمد بن وانسول، من أهل سجلماسة، دخل مدينة كوكو واستقربها عدة سنوات، استعمله خلالها أهل المدينة في خطة القضاء. عاصر ابن خلدون وصادقه، وأمده بالكثير من المعلومات عن إمبراطورية مالي. ويغلب على الظن أن لقاءهما كان بالقاهرة في خلال العقد الأخير من القرن الثامن الهجري [٥٤].

أما لائحة العلماء والفقهاء الذين أنجبتهم بلاد السودان في عهد مالي، واعترفت المصادر بمنزلتهم العلمية فنجد منهم:

– كاتب موسى، أرسله السلطان منسا موسى إلى فاس للأخذ عن فقهائها فعاد شعلة من العلم وتقلد منصب القضاء بتنبكت [٥٥].

---

(٥٢) هناك شخصيات أخرى أشار إليها ابن بطوطة لكننا لا نعلم طبيعة وظيفتهم في مدن مالي، منهم: محمد بن الفقيه الجزولي، والحاج محمد الوجدي التازي، ومحمد بن عمر. وعن مجموع هؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم ابن بطوطة – وهم من أهل القرن الثامن الهجري – ينظر الصفحات التالية من «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٦، ٧٨٠ – ٧٨١، ٧٩٢، ٧٩٧.

(٥٣) إذا علمنا أن العمري قد سجن عام ٧٣٩هـ، ثم توجه إلى دمشق حيث توفي هنالك عام ٧٤٩ هـ، فيمكننا القول على سبيل الترجيح إن لقاءهما كان في القاهرة قبل عام ٧٣٩ هـ. وبالنسبة للأخبار التي نسبها العمري للدكالي عن مالي ينظر الباب ١٠، ص ٦٠ – ٦٤.

(٥٤) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٧.

(٥٥) «تاريخ السودان»، ص ٥٧.

- الفقيه عبدالرحمن، وهو من السودان، كان قاضياً في بنياني العاصمة أيام السلطان منسا سليمان، لقيه ابن بطوطة وأثنى عليه كثيراً [٥٦].

- الشيخ عثمان، «فقيه أهل غانية [غانة] وكبيرهم علماً وديناً»، شَرَّق برسم الحج، وأثناء مروره بالقاهرة عام (٧٩٩ هـ/ ١٣٩٧م) تعرف عليه ابن خلدون واستخبره عن ملوك مالي [٥٧].

- الفقيه الحاج، تولى القضاء بتنبكت في أواسط القرن التاسع الهجري، وهو أول من خدم العلم من أجداد العلامة أحمد بابا التنبكتي.

ويضيف عبدالرحمن السعدي أنه كان «أول من أمر الناس بقراءة نصف حزب من القرآن للتعاليم في جامع سنكري بعد صلاة العصر وبعد صلاة العشاء» [٥٨].

- الفقيه مورمغ كنكي دخل جني في أواسط القرن التاسع الهجري، كان فقيهاً عالماً صالحاً عابداً جليل القدر، فأسرع إليه الطلبة لاقتباس فوائده. وقد أشرنا إليه آنفاً في النص الذي يتحدث عن أوقات الدراسة بجني.

- الفقية القاضي محمد الكابري، توطن تنبكت وتوفي بها، عاصر الفقيه عبدالرحمن التميمي الذي جلبه السلطان منسا موسى من الحجاز [٥٩].

- العالم عبدالعزيز التكروري، رحل إلى الشرق ودخل مصر في منتصف القرن التاسع الهجري. ترجم له أحمد بابا التنبكتي في (نيل الابتهاج) ترجمة قصيرة جداً، سنأتي على استغلالها وشيكاً.

لا شك أن إمبراطورية مالي كانت تحفل بعدد آخر من العلماء والفقهاء السودانيين غير الذين أتينا على ذكر أسمائهم، لكن المصادر أهملتهم ولم تعرف بهم. ويكفي للتدليل على هذه الحالة، أن الفقيه عبدالرحمن التميمي حينما دخل تنبكت عام (٧٢٥هـ / ١٣٢٥م)، أدركها حافلة بالفقهاء السودانيين [٦٠].

---

(٥٦) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٨١.

(٥٧) «العبر»، ج٦، ص ٤١٣.

(٥٨) «تاريخ السودان»، ص ٢٧ - ٢٨.

(٥٩) م. س، ص ٤٧. واللافت للنظر أن عبد الرحمن السعدي كان مضطرباً في تحديد عهد كاتب موسي ومحمد الكابري. ذلك إنه في الوقت الذي يؤكد فيه أنهما معاصران للفقيه عبد الرحمن التميمي الذي توطن تنبكت عام ٧٢٥ هـ، في الوقت نفسه يؤكد لنا أن كاتب موسى ومحمد الكابري قد أدركا منتصف القرن التاسع الهجري، مما يعني أن كلا منهما عاش زهاء قرن ونصف وربما أكثر!

(٦٠) «تارخ السودان»، ص ٥١.

مهما يكن من أمر الإشكالية التي تطرحها المصادر بهذا الشأن، فإن القناعة أو الخلاصة التي نخرج بها، هي أن عدد العلماء والفقهاء السودانيين في عهد مالي، كان قليلاً بل قليلاً جداً. وإذا ما حصل أن برز اسم بلغ درجة عالية من التكوين في الثقافة الإسلامية، وشد إليه الأنظار مثل الفقيه القاضي الحاج أو العالم عبد العزيز التكروري، فإن المسألة لا تعدو أن تكون حالة شاذة غير قابلة للتعميم. مما يعني أن بلاد السودان على عهد مالي، كانت ما تزال تعيش مرحلة الاستيعاب والتكوين. ولعل أبلغ تعبير عن هذه الحالة هو أن جل قضاة الإمبراطورية كانوا غير سودانيين (٦١).

نأتي الآن للتساؤل الثاني المتعلق بالإمكانات المتاحة أمام الفقهاء السودانيين لمتابعة المستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر.

لقد درج الدارسون على الاستشهاد بالمقولة المشهورة لليون الإفريقي، للتدليل على أهمية رواج سوق الكتاب العربي في بلاد السودان عند مطلع القرن العاشر الهجري (٦٢). ولا يخامرنا شك في أن الفقهاء السودانيين خلال القرن الثامن الهجري، كان لديهم - كذلك - رغبة جامحة لاقتناء الكتب (٦٣). ولنا في ترجمة أحمد بن محمد البسيلي وعبد العزيز التكروري، حجتان بالغتا الدلالة بهذا الشأن.

نجد في ترجمة الأول قصة مفادها أن الفقيه البسيلي ألف تقييداً جليلاً في التفسير، «قيده عن ابن عرفة فيه زوائد ونكت». وحدث أن طالبه به أحد الأمراء الحفصيين، غير أن الفقيه المذكور امتنع عن تسليمه إياه. وبعد وفاة البسيلي، «بيع التقييد في تركته فسافر به مشتريه إلى بلاد السودان فبقي أهل تونس لا شعور لهم به فلذلك كان أصل نسخه من نسخة السودان ومن هناك انتشر» (٦٤).

إن هذه الواقعة التي حدثت في نهاية القرن الثامن الهجري، تدلنا بما لا شك فيه على تهافت الفقهاء السودانيين منذ ذلك التاريخ لاقتناء المصنفات الدينية الحديثة التأليف. كما تبرهن على الإمكانات والآفاق الواسعة، المتاحة أمام السودانيين للاطلاع على المستجدات في الساحة الثقافية ببلاد المغرب في ظرف قياسي جداً. أخيراً، تطلعنا وقائع القصة على ظاهرة فريدة وشاذة في تاريخ العلاقات الثقافية بين بلاد المغرب وبلاد السودان، ذلك أن التصنيف قد يبدأ انتشاره من الجنوب إلى الشمال، وليس العكس كما جرت العادة.

---

(٦١) وهذا ما تأكد لنا من خلال ثلاثي القرن الثامن: العمري، وابن بطوطة، وابن خلدون.

(٦٢) يقول ليون الإفريقي: «وتباع أيضاً [بتنبكت] مخطوطات كثيرة تأتي من بلاد البربر، وتدر أرباحاً تفوق أرباح سائر البضائع». «وصف إفريقيا»، ج٢، ص ١٦٧.

(٦٣) ينبغي أن لا يعزب عن البال أن أوج ازدهار التجارة الصحراوية، إنما تحقق قبل القرن التاسع الهجري.

(٦٤) «نيل الابتهاج»، ص ٧٧.

وتسير المعطيات التي تتضمنها ترجمة عبد العزيز التكروري في الاتجاه نفسه. حيث جاء في الترجمة التي عقدها له العلامة أحمد بابا التنبكتي: «[وهو] ممن رحل للشرق في زمن أبي القاسم النويري في أواسط المائة التاسعة وكان عالماً ويقال إنه عزى لأهل مصر جميع مسائل مختصر خليل لأصولها إلا نحو ثلاثة» [٦٥].

والمعطى الهام الذي سقنا من أجله هذه الترجمة، يتمثل في كون «مختصر خليل»، كان شائعاً بين أواسط الفقهاء السودانيين، وذلك منذ العقود الأولى من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي). والمثير في المسألة، هو أن ذلك التصنيف الفقهي قد انتشر في المغرب المريني خلال الفترة نفسها تقريباً. فقد جاء في «الروض الهتون» أن محمد بن عمر بن الفتوح التلمساني، هو أول من أدخل وأشاع «مختصر خليل» بالمغرب، وكان ذلك إبان دخوله لمدينة فاس عام (٨٠٥هـ / ١٤٠٣م). ومعلوم أن خليل بن إسحاق المصري صاحب المختصر الفقهي توفي عام (٧٧٦هـ / ١٣٧٤م) [٦٦].

يتبين لنا إذن من خلال ترجمة البسيلي والتكروري، أن ليس هناك ما يعوق انتشار المؤلفات في بلاد السودان انطلاقاً من المراكز الثقافية ببلاد المغرب ومصر. وكان يكفي أن يعبر الفقهاء أو الطلبة السودانيون عن رغبتهم في الحصول على ما يختارونه من المصنفات، لكي يتوصلوا لما يريدونه، ودون كبير تأخير.

وإذن، فالمشكل المطروح لا يتمثل في الصعوبات التي تواجه الباحث، وتحول دون إحاطته بطرق التعليم والمواد المدرسة ولائحة المؤلفات المتداولة في حلقات الدرس السودانية قبل منتصف القرن التاسع الهجري. ذلك أن هذه المسألة كما اتضح لنا، ثانوية ولا تكتسي أهمية تاريخية بالغة.

ونرى أن القضية الأساسية التي تفرض نفسها في مثل هذه الظروف، تكمن في مواجهة وتفسير الثنائية التي تطرحها المصادر: إذ في الوقت الذي نجدها تفصح عن إمكانية متابعة أهل مالي لآخر المستجدات الثقافية المطروحة في بلاد المغرب ومصر، تطلعنا على ضعف فظيع فيما يخص البنيات الهيكلية الثقافية وعدد الفقهاء والعلماء السودانيين.

نترك هذه الإشكالية جانباً على أن نعود إليها في آخر هذه الدراسة، ونتابع استنطاقنا للمصادر.

كما قلنا فقد كان عدد الفقهاء والعلماء السودانيين قليلاً جداً. وكان حكام مالي المتطلعون لإعطاء دولتهم طابعاً إسلامية، واعين بهذا المشكل، الشيء الذي يفسر اجتهادهم في جلب عدد آخر من البلاد

---

(٦٥) م. س، ص ١٨٢.

(٦٦) ابن غازي، «الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون»، ص ٥٨ - ٥٩. «نيل الابتهاج»، ص ١١٢، ٢٩٦.

الإسلامية، بهدف الاستعانة بهم في تسيير دواليب الحكم، خاصة في خطة القضاء، والاستفادة من علمهم في تكوين الناشئة والطلبة السودانيين (٦٧).

يقول العمري عن السلطان منسا موسى: «وجلب إلى بلاده الفقهاء من مذهب مالك رضي الله عنه»(٦٨). واستغل السلطان نفسه إقامته في القاهرة في أثناء حجه، فاشترى مجموعة من «كتب فقه المالكية»(٦٩). ويتبين لنا من خلال وصف ابن بطوطة لأحوال نياني العاصمة، أن بلاط السلطان منسا سليمان كان يعج بالفقهاء خاصة منهم المغاربة (٧٠).

أكثر من ذلك، يظهر أن حكام مالي كانوا يسهرون على إيفاد الطلبة السودانيين للمراكز الثقافية ببلاد المغرب، وذلك على نفقتهم الخاصة. كما أنهم كانوا يحرصون على توثيق صلاتهم بفقهاء المالكية في البلاد الإسلامية. وفي هذا السياق تم لقاء في القاهرة بين السلطان منسا موسى والقاضي شرف الدين أبو الروح عيسى الزواوي (٧١). ويذكر العلامة أحمد بابا التنبكتي، أن القاضي محمد بن أحمد بن ثعلب المصري المعروف بابن كشتغدي، الذي كان يدرس بالمدرسة المالكية بالقاهرة، ألف شرحاً لمختصر أبي الحسن الطليطلي بطلب من السلطان منسا موسى (٧٢).

بموزاة مع هذا الاهتمام على المستوى الرسمي، أبدى عدد من الفقهاء والطلبة السودانيين رغبة ملحة لتعميق معرفتهم بالثقافة الإسلامية، فكانوا يشدون الرحال إلى فاس للأخذ عن فقهاء القرويين، بهدف تحقيق تكوين ديني وثقافي معتبرين.

(٦٧) لقد اعتقد يوسف كيوك ومن أخذ عنه، أن توفر مدينة ولاتة بجانب نياني العاصمة على خطة القضاء، يعتبر ويمثل حالة استثنائية في إمبراطورية مالي خلال القرن (٨ هـ/ ١٤م). ويظهر أنهم لم يلتفتوا إلى لائحة مصادر العمري وابن خلدون، والإشارات الضمنية الواردة عند ابن بطوطة ومؤرخي تنبكت. وكل هذه الشهادات كما رأينا، تؤكد أن غانة المدينة، وكوكو، وجعب (ديا)، كانت هي الأخرى متوفرة على خطة القضاء. ويمكننا أن نضيف مدينة تنبكت التي كانت حافلة بالعلماء منذ عهد السلطان منسا موسى، ولا يعقل أن لا يوجد بينهم فقيه واحد أهلاً لتقلد منصب القضاء: انظر:

- Cuoq J., "Histoire de 1' Islamisation".., p. 192.

(٦٨) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٠.

(٦٩) المقريزي، «الذهب المسبوك»، ص ١١٣.

(٧٠) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨١ وما بعدها.

(٧١) المصادر لا تخبرنا بلقاء الرجلين، وإنما نستخلص ذلك من خلال أحد روايات العمري، مفادها أن الزواوي لقي السلطان وتحدث معه («مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٤). والزواوي من أهل بجاية بالمغرب الأوسط، دخل مصر وتولى خطة القضاء بالقاهرة، ثم تخلى عن ذلك وأقبل على التدريس بزاوية المالكية بالجامع الأزهر. كان مولده عام ٦٦٤ هـ وتوفي بالقاهرة عام ٧٤٣ هـ. انظر: ترجمته في «الديباج المذهب»، ص ١٨٢ - ١٨٤.

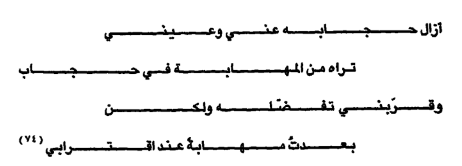
(٧٢) «نيل الابتهاج»، ص ٢٣٧. وأبو الحسن الطليطلي هو محمد بن عبد الله بن عيشون (ت ٣٤١ هـ/ ٩٥٢م) صاحب المختصر المشهور للمدونة، انظر ترجمته في المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

ويستفاد من الشهادات المصدرية المتأخرة (القرن ١٠ – ١١هـ). أن المراكز الثقافية المغربية كانت أكثر استقطاباً للطلبة السودانيين من غيرها في البلاد الإسلامية. ويمكن أن نجمل سبب هذه الحالة في كون بلاد السودان إنما دخلت دار الإسلام بفضل أهل المغرب. وبفضل أهل المغرب – كذلك –، تعرّف السودانيون على فضاءات الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما يفسر أخذهم – شأن المغاربة – بالمذهب السني المالكي.

ويقول يوسف كيوك بهذا الصدد، إنه إذا كانت طريق التقوى والورع تنتهي بالسودانيين إلى مكة المكرمة، فإن طريق العلم كانت تنتهي بهم إلى فاس (٧٣).

ورحلة السودانيين لطلب العلم ظاهرة عادية في العلاقات الثقافية بين إمبراطورية مالي وبلاد المغرب، على أن المصادر – خاصة كتب التراجم والحوليات التاريخية المغربية – وإن كانت تحملنا على الاعتقاد فيها من خلال المؤشرات التي تطرحها، فإنها لا تترجم لأي شخصية سودانية دخلت فاس أو غيرها من مدن المغرب قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وفي علمنا فإن الشخصيتين الوحيدتين اللتين أشارت إليهما المصادر هما: الأديب أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الكانمي، كان من العناصر التي استقطبها البلاد الموحدي، وقد دخل يوماً على الخليفة يعقوب المنصور الموحدي فأنشده:



أزال حجابه عني وعيني
تراه من المهابة في حجاب
وقرّبني تفضّله ولكن
بعدتُ مهابةً عند اقترابي (٧٤)

وقال عنه ياقوت الحموي في معرض كلامه عن كانم: «وفي زماننا هذا شاعر بمراكش المغرب يقال له الكانمي مشهود له بالإجادة ولم أسمع شيئاً من شعره ولا عرفت اسمه» (٧٥).

بيد أن هذه الشخصية كما يتضح من الاسم، تنتمي لمملكة كانم المسلمة التي توجد في السودان

---

(73) "Histoire de l' Islamisation".., p. 109.

(٧٤) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج٧، ص ١٤ – ١٥. «الأعلام»، ج١، ص ١٦٨ – ١٦٩.

(٧٥) «معجم البلدان»، ج ٤، ص ٤٣٢. وانظر، «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٥٤.

الأوسط، وقد عاصرت إمبراطورية مالي (٧٦).

أما الشخصية الثانية المعروفة لدينا، فقد أشرنا إليها سابقاً، ويتعلق الأمر بكاتب موسى، وهو «من علماء السودان الذين رحلوا إلى فاس لتعلم العلم في دولة أهل ملي بأمر من السلطان العدل الحاج موسى» (٧٧).

مهما يكن من أمر تجاهل المصادر المغربية للشخصيات السودانية التي دخلت المغرب في عهد المرينيين، يبدو لنا أن الطلبة السودانيين الملتحقين بالمراكز الثقافية المغربية إذّاك، كانوا متواضعي الثقافة ولم يبرز منهم أحد أو يرتقي إلى منزلة فقهاء وعلماء المغرب المريني، حتى يشدوا انتباه أصحاب كتب التراجم والحوليات. وفضلاً عن ذلك، نعتقد أن عدد الطلبة السودانيين المسافرين برسم الدراسة كان ضئيلاً وضعيفاً في عهد مالي (٧٨).

ومع بداية القرن التاسع الهجري، أخذت ظاهرة رحلة العلم السودانية تعرف نمواً مطرداً ومتزايداً، ويتضح لنا ذلك من خلال بروز عدد من العائلات العلمية السودانية، نخص بالذكر منها عائلتي أقيت وبغيع، اللتين لمع نجمهما في بلاد السودان منذ النصف الثاني من القرن التاسع الهجري. وكان العديد من أعلام هاتين الأسرتين قد دخل المغرب للأخذ عن فقهائه، ومنهم من توفي ودفن بالمغرب (٧٩).

وبما أن القاهرة كانت توجد في طريق الحجاج السودانيين، فقد كان أهل مالي يستغلون فرصة مرورهم بها لحضور حلقات العلم بالجامع الأزهر. وبالنظر إلى أخذ السودانيين بالمذهب المالكي فقد كانوا يتصلون ويتتلمذون على يد فقهاء المالكية بمصر دون غيرهم (٨٠). ونستحضر هنا لقاءات السلطان منسا موسى

---

(٧٦) عن تاريخ مملكة كانم المسلمة ينظر:

Cuoq J., "Histoire de l' Islamisation".., Ch XV, p. 231.

- Lange D., "Progres de l' Islam et Changement politique Au KANEM du XIe Au XIIIe Siecle: Un essai d interprétation", J.A.H, XIX, 4 (1978), pp. 495 - 513.

(٧٧) «تاريخ السودان»، ٥٧. ونضيف لكاتب موسى، عبدالعزيز التكروري الذي دخل مصر.

(٧٨) لم يكن بإمكان السودانيين وهم بعد في طور التكوين أن يواكبوا المستوى الرفيع الذي بلغته الثقافة الإسلامية في عهد المرينيين انظر:

Benchekroun M, "La vie intellectuelle Marocaine sous Les Mérinides et les watasides", Rabat, 1974, p. 29.

(٧٩) انظر التمهيد الذي قدم به محمد إبراهيم الكتاني تحقيق «فتح الشكور»، ص ١٠، ومحمد حجي،» الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين»، ج١، ص ١٩٤ وج ٢ ص ٦٣٥ - ٦٣٩. و

Cuoq J., "Histoire".., ch. XIV,p. 203.

(٨٠) بعد الحكم الفاطمي الشيعي عمد الأيوبيون (٥٦٧ - ٦٤٨هـ) والمماليك (٦٤٨ - ٩٢٣هـ) إلى تدعيم وتقوية مكانة المذاهب السنية في مصر، وذلك ببنائهما للمدارس. ومنذئذ اندحر المذهب الشيعي وأصبح أهل مصر يأخذون بالمذاهب السنية الأربع: المذهب الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، وكان المذهب الشافعي هو المسيطر، بينما كان قلة من أهل مصر وفقهائها من يأخذ بالمذهب المالكي. وقد انتقد ابن خلدون مسألة اختلاف المذاهب في مصر، واعتبرها ظاهرة غير صحية بسبب ما تؤدي إليه من شغب واهتضام لحقوق الرعية. انظر، «تحفة النظار»، ج ١ ص ٦٠ - ٦١. «العبر»، ج ٧، ص ١٠٦٦ - ١٠٧٠.

وعبدالعزيز التكروري مع فقهاء المالكية بمصر. وقد ذهب بهم تشوفهم لتحصيل علوم الشريعة على مذهب مالك رضي الله عنه، أن أنشأوا مدرسة خاصة بهم في مصر وتحملوا جميع نفقاتها.

يقول المقريزي عن هذه المدرسة المالكية التي حملت اسم منشئها: «وهي بخط حمام الريش من مدينة مصر [القاهرة] كان الكانم من طوائف التكرور لما وصلوا إلى مصر سنة بضع وأربعين وستمائة قاصدين الحج دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالاً بناها به ودرس بها فعرفت به وصار لها في بلاد التكرور سمعة عظيمة وكانوا يبعثون إليها في غالب السنين المال» (٨١).

وبموازاة مع رحلة السودانيين لطلب العلم، فقد استمر فقهاء بلاد المغرب وغيره من بلاد الإسلام في ارتياد بلاد السودان للتدريس بها. وقد أتينا على التعريف ببعض الأعلام الذين احتفظت المصادر بأسمائهم، ونضيف هنا شخصيتين التحقا بمالي أيام السلطان منسا موسى وهما:

– العالم النحوي أبو الحسن علي بن أحمد المتوفى عام (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م). أصله من الأندلس، رحل منها إلى التكرور (مالي). وأقرأ أهلها القرآن، فحصل له مال، ثم قدم القاهرة وأخذ عنه العربية جماعة(٨٢).

– عبد الرحمن التميمي، وهو – يقول عبد الرحمن السعدي – جاء من أرض الحجاز صحبة السلطان موسى صاحب ملي حين رجع من الحج (عام ٧٢٥ هـ/١٣٢٥م). فسكن بلد تنبكت وأدركه حافلاً بالفقهاء السودانيين. ولما رأى أنهم فاقوا عليه في الفقه رحل إلى فاس وتفقه هناك ثم رجع فتوطن فيه، أي بلد تنبكت (٨٣).

---

(٨١) «الخطط»، الجزء الرابع، ص ١٩٥. ونرى أن المقريزي لا يقصد أهل كانم وحدهم وإنما كذلك أهل مالي. ونستند في تأويلنا هذا على سندين أساسيين. أولهما يتمثل في قضية الخلط عند المشارقة في توطين بلاد التكرور (راجع الفصل الأول من الباب الأول)، وثانيهما أن أهل كانم كانوا يتمذهبون بالمذهب الشافعي – لأن الإسلام وصلهم أساساً من مصر –، ثم تحولوا عنه للمذهب المالكي وذلك في خلال القرن الثامن الهجري أو قبله بقليل. انظر القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج ٥، ص ٢٨١، ج ٨، ص ٩.

(٨٢) «فتح الشكور»، ص ١٩٦. وهناك شخصية أندلسية أخرى ألمحنا إليها سابقاً، يتعلق الأمر بأبي إسحاق إبراهيم الساحلي الذي لقيه منسا موسى في موسم الحج (٧٢٤هـ) وجلبه معه لمالي. ولأن المصادر لا تطلعنا إلا على الدور المعماري للساحلي في إمبراطورية مالي، فقد ركز الباحثون على هذا الجانب من مؤهلات الرجل لا غير. والساحلي ليس مجرد صاحب صنعة بالمفهوم المعاصر، وإنما كذلك عالم مشهور وصالح مشكور وشاعر مذكور على قول المقري. إنه بجملة واحدة عالم ضليع في الثقافة الإسلامية. ورجل ينتزع اعترافاً من المقري وغيره بهذا المستوى. لا يمكن أن يشغل نفسه بالبناء فقط. لذا، لا نستبعد مساهمته في تكوين السلطان منسا موسى نفسه لما كان بينهما من صداقة حميمية (العبر ج ٦، ص ٤١٥ – ٤١٦)، كما أنه لا بد أن طلبة وفقهاء مدينة تنبكت – التي استقر وتوفي بها الساحلي عام ٧٤٧ هـ – قد تحلقوا حول الرجل للأخذ عنه والاستفادة من عمله. انظر ص ٣٣٣ من الفصل التالي. وهامش: ٥٣.

(٨٣) «تاريخ السودان»، ص ٥١. وحسب المصدر نفسه (انظر الباب ٧، ص ٢٠، ٢٤)، فإن مدينة تنبكت لم تعرف بداية ازدهارها الثقافي إلا في خلال القرن التاسع الهجري.

قد توحي لنا الترجمة الأخيرة أن مدينة تنبكت كانت شعلة من العلم منذ الثلث الأول من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). بحيث لم يتمكن معها عبدالرحمن التميمي من مسايرة ومواكبة المستوى الرفيع لفقهاء المدينة. والواقع أن مثل هذا القول يمكن أن يكون صحيحاً إذا صنفنا أبو الحسن النحوي أو الساحلي ضمن فقهاء تنبكت. لكن إذا اقتصرنا على مقارنة التميمي بالفقهاء السودانيين بالمدينة، وتجاوزنا - تساهلاً - الإيحاءات التي تسطع بها كلمة «حافلة» الواردة في الترجمة، يمكننا تفهم كلام عبد الرحمن السعدي إذا اعتبرنا التميمي فقيهاً متواضع الثقافة. والأهم من هذا، فإن تراجع وخمول المذهب المالكي بالحجاز، يدفعنا إلى القول إن التميمي كان يأخذ بغيره - ربما المذهب الشافعي أو الحنفي - لهذا السبب تفوق عليه فقهاء تنبكت المالكيون، واضطر بالتالي للسفر إلى فاس للأخذ عن فقهاء المالكية بالقرويين [٨٤].

ويدعونا هذا التوضيح لمقاربة قضية المذهب المالكي ببلاد السودان. ولا شك في أن القارئ قد لاحظ تبرمنا من مناقشة القضية في أثناء تتبعنا لمسيرة الإسلام بالمنطقة، وسنتفهم بعد حين الاعتبارات المنهجية والموضوعية التي دعتنا إلى تأجيلها.

- قضية المذهب المالكي ببلاد السودان.

لقد تبين لنا على امتداد صفحات هذا البحث، أن أهل بلاد المغرب كان لهم الدور الأساس في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية ببلاد السودان. لهذا السبب، فقد كان طبيعياً أن يتأثر المناخ الثقافي بالمنطقة بالطابع المغربي ويصطبغ بصبغته.

وفيما يخص فترة موضوعنا، فإن أهم مظهر من مظاهر التأثير المغربي في الحياة الإسلامية السودانية، يتجلى في أخذ السودانيين بالمذهب المالكي على غرار أهل المغرب [٨٥].

---

(٨٤) «تحفة النظار»، ج١، ص ١٧٩، «العبر»، ج ٦، ص ٦٣٤. «نيل الابتهاج» ص ٣١. ونرى أن هجرة علماء الحجاز إلى الأقطار الإسلامية خاصة العراق منذ القرن ٤ هـ/ ١٠م، ثم تبعية الحجاز سياسياً لمصر الشافعية أيام الأيوبيين والمماليك، كان لهذين العاملين أثر في خمول المذهب المالكي بالحجاز وتحول أهله إلى المذهب الشافعي والحنفي. وفي عهد السعديين - يقول أستاذنا محمد حجي - لم يجد فقهاء الشافعية والحنفية الوافدين من المشرق (إلى المغرب) آنذاك من يرغب في فقههم فكفوا عن تدريسه وانصرفوا إلى التفسير والحديث. انظر: «الحركة الفكرية» ج١، ص ٨٧.

(٨٥) لقد وقفنا عند بعض التأثيرات المغربية في الحياة الإسلامية السودانية، وهنالك جوانب أخرى ثقافية وحضارية أخذها السودانيون عن المغاربة قبل القرن التاسع الهجري، منها انتقالهم من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة الكتابية، واعتمادهم الخط المغربي، وتمثلهم بلباس المغاربة، واستعمالهم للمكاييل والمقاييس المغربية، هذا فضلاً عن التدائهم بنموذج العمارة المغربية كما رأينا. وهذه الجوانب سبقنا إلى رصدها غير واحد من الدارسين لذلك فضلنا عدم تكرار ما قيل بإزائها. ونكتفي بالإحالة هنا على أعمال إبراهيم طرخان الفصل السابع، وعبد القادر زيادية: «مملكة سنغاي في عهد الأسقيين»، الفصل الثالث والرابع.

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا: هل تعرف السودانيون على المذاهب والنحل الإسلامية الأخرى؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، ما الذي جعلهم يتشبثون بالمذهب المالكي دون غيره؟

تشهد المصادر أن العديد من معتنقي مذاهب الخوارج والشيعة ببلاد المغرب، كانت لهم تقلبات في بلاد السودان برسم التجارة خلال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩ - ١٠م). ويتضح لنا من خلال كتب تراجم الإباضية، أن التجار الإباضيين كانت لهم مساهمة جادة في نشر الدعوة الإسلامية بين السودانيين [٨٦].

وفي المقابل، فإن جل الشهادات المصدرية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، لا تتحدث عن اعتناق السودانيين في فترة ما، لمعتقد أو مذهب غير المذهب المالكي. والإشارة الوحيدة - حسب علمنا -، التي تتحدث عن حضور المذهب الإباضي في بلاد السودان على عهد مالي، تتمثل في شهادة ابن بطوطة، جاء فيها: «وبعد مسيرة عشرة أيام من ايوالاتن، وصلنا إلى قرية زاغري. وهي قرية يسكنها تجار السودان، يسمون ونجراته ويسكن معهم جماعة من البيضان يتمذهبون مذهب الإباضية من الخوارج ويسمون صغنغو، والسنيون المالكيون من البيض يسمون عندهم توري» [٨٧].

نسجل بدءاً، أن أياً من شهادات الخوارج أو الشيعة، لا تقول لنا إن دعاتهم كانوا يمارسون دعاية لمعتقداتهم في بلاد السودان، وإنما اقتصرت على التنويه بدورهم في نشر التعاليم الإسلامية بالمنطقة لا غير.

والالتفات لهذا الجانب من القضية يكتسي اهمية بالغة الدلالة. ذلك انه لو أسلم قبيل سوداني ثم اعتنق مذهب الخوارج أو الشيعة، لكانت المصادر المعنية أول من يحرص على تسجيل وتدوين مثل هذا الإنجاز [٨٨].

---

(٨٦) الدرجيني، «طبقات المشايخ بالمغرب،» ٥١٧ - ٥١٨. الشماخي، «كتاب السير»، ص ٢٧٣، ٣١٢. ابن الصغير، «أخبار الأئمة الرسميين»، ص ٣٦، ٧١. إدريس عماد الدين (الداعية)، «تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب»، ص ١٤٢. وانظر نصوص إباضية متعلقة ببلاد السودان حققها ونشرها لويكي:

- Lewicki T., "Quelques extraits inédita relatifs au voyages des commercants et missionaires Ibadites"., Fol. or. II 1960, p. 1 - 27.

(٨٧) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٩.

(٨٨) كل مذهب من المذاهب الإسلامية له رجال يدافعون عنه ويحرصون على تبيان مزاياه، ورصد وتعداد المواقع والمناطق التي اكتسحها مذهبهم. انظر كنموذج لفقهاء المالكية، ابن فرحون، «الدّيباج المذهب»، المقدمة، خاصة صفحة ١٢. وقارن مع مقدمة إدريس عماد الدين الداعية عن المذهب الشيعي: «تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب».

بيد أنه وكما أكدنا، فإن المصادر على اختلاف أنواعها، لا تحدثنا عن اعتناق السودانيين أو فئة منهم للمذهب الشيعي أو مذهب الخوارج سواء في صيغته الإباضية أو الصفرية (٨٩).

هل يعني ذلك أن الدعاة والتجار من الخوارج والشيعة لم يعملوا على نشر معتقداتهم، واكتفوا بنشر التعاليم الإسلامية دون إلباسها الثوب الذي يفضلونه؟

من الصعب على الباحث أن يحسم في مثل هذا الموضوع، ولكن الشيء الذي لا شك فيه، هو أن السودانيين خلال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩-١٠م). كانوا يعيشون بداية احتكاكهم بالمسلمين، وبداية تعرفهم على الإسلام. وكما رأينا في الباب الأول، فإن البوادر الأولى لاعتناق السودانيين للإسلام، لم تظهر إلا في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية الخامس. وكان إسلام السودانيين – على قلتهم – آنذاك، متواضعاً وسطحياً، بحيث لم تأخذ التعاليم الإسلامية في التأثير بعمق في حياتهم إلا في خلال القرن السادس الهجري (٩٠).

والحالة هذه، هل كان بإمكان الخوارج والشيعة أو غيرهما، أن يعرضوا على السودانيين معتقداتهم، وهم بعد لم يستوعبوا بعمق الأركان الخمسة للإسلام ولا يتكلمون اللغة العربية؟!

يبدو الأمر مستبعدا جداً، ولا يعقل تصوره أو احتماله. ولعله لهذا السبب، اكتفت المصادر المعنية بالإشارة إلى دور الخوارج والشيعة في نشر الإسلام ولم تحاول إقناعنا بأي دور لهما في نشر مذهبيهما ببلاد السودان خلال القرنين الثالث والرابع.

وعلى فرض قيامهما بالدعوة لمعتقداتهما في المنطقة وتشبع بعض السودانيين بها، فإن العلاقات البشرية بين بلاد المغرب وبلاد السودان لم تعرف تطوراً ملحوظاً إلا في نهاية القرن الرابع الهجري، أي الفترة الأخيرة التي تمخض عنها الانتصار النهائي للمذهب المالكي في بلاد المغرب، وذهاب ريح الخوارج والشيعة منه (٩١).

وكما تابعنا سابقاً، فإن الحركة المرابطية التي كانت تصدر في توجهاتها عن المذهب المالكي، لعبت دوراً أساسياً في نشر الإسلام ببلاد السودان. ومن خلال طلبة عبدالله بن ياسين والإمام الحضرمي، استمر

---

(٨٩) معلوم أن إمارة بني مدرار بسجلماسة كانت صفرية، بينما كانت إمارة الرستميين بتاهرت إباضية. وكلا الإمارتين تأسستا زهاء منتصف القرن (٢ هـ/ ٨م)، وكانت لهما علاقات تجارية وسياسية مع بلاد السودان. وقد جاءت نهايتهما على يد الفاطميين الشيعة بإفريقية أواخر القرن (٣ هـ/ ٩م).

(٩٠) راجع ما قلناه عن التمثلات الجنينية للإسلام في بلاد السودان ص ١١٠.

(٩١) انظر مناقشتنا لقضية المذهب المالكي ببلاد المغرب، ص. ١٥١.

الإشعاع الديني للحركة يمارس تأثيره طيلة القرن السادس الهجري. وقد تلمسنا – ونحن نستعرض تاريخ مسيرة الإسلام في بلاد مالي – بعض الجوانب أو المؤشرات الدالة على استمرار ذلك الاشعاع.

وبما أن صنهاجة الصحراء بتعاون مع تجار وفقهاء بلاد المغرب المالكيين، قد احتكروا عملية نشر الإسلام بالمنطقة ولمدة طويلة، وتبعاً لهذا الوضع، فإنه لو بقيت بعض آثار مذهب الخوارج والشيعة في بلاد السودان، فإنها لن تستطيع المقاومة أو منافسة التيار المالكي، الذي عم بلاد السودان ودعمه حكام مالي في إطار توجهاتهم الثقافية.

وإذن كيف يمكننا أن نتناول ونفسر شهادة ابن بطوطة المتعلقة بحضور المذهب الإباضي في قرية زاغري؟

إن رواية رحالتنا لا تطرح أي مشكل بالنسبة لقضيتنا، لانها لا تتحدث عن السودان (أهل مالي). وإنما «جماعة من البيضان (البربر). يتمذهبون مذهب الإباضية من الخوارج ويسمُّون صغنغو» (٩٢). وفضلاً عن ذلك، يتبين لنا من خلال مذكرات رحالتنا عن مالي، أن الظاهرة التي يشير إليها، تمثل حالة شاذة وفريدة في أرجاء إمبراطورية مالي المالكية. ذلك أن ابن بطوطة طوال إقامته ببلاد السودان لم يصادف حالة مماثلة أو مشابهة.

إن قضية انتشار المذاهب غير السنية في بلاد السودان، وإن كانت تكتسي أهمية من الناحية التوثيقية، فإنها لا تحمل في طياتها دلالات تاريخية عميقة بالنسبة للمجتمع السوداني المسلم.

إنها قضية ثانوية في تاريخ المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط. ولا ينبغي أن نشحنها بالأبعاد التاريخية التي عرفتها القضية في المشرق أو المغرب الإسلاميين (٩٣).

وتاريخ مسيرة الإسلام ببلاد السودان يبرهن على أن انفعال السودانيين مع الإسلام كثقافة، كان متواضعاً وبسيطاً في مجمله. وهذه الحالة، لم تكن تؤهل السودانيين للإغراق أو فهم الأصول المادية

---

(٩٢) انظر تعليق يوسف كيوك على نص ابن بطوطة الذي أثبتناه، وقد ختمه بقوله إن تلك الجماعة المسماة صغنغو قد أصبحت الآن تأخذ بالمذهب السني المالكي:

- "Recueil".., p. 109 note 1 et 2.

(٩٣) لقب عبد الرحمن السعدي (ص ٥٦، ٧٢) سني علي مؤسس إمبراطورية سنغاي بـ «الخارجي»، واعتقد غير واحد من الدارسين أن الملك المذكور ينتمي لفرقة الخوارج. والأمر غير صحيح، لأن المقصود من كلام مؤرخ تنبكت هو أن سني علي بأعماله المشينة ضد الفقهاء، وعدم التزامه بالشريعة الإسلامية مثل الحاج أسكيا محمد، استحق إخراجه من الأمة أو الجماعة الإسلامية. ومن الباحثين الذين اعتقدوا خطأ في خارجية سني علي:

- ISSIFOU D.Z, "L' Afrique Noire"...,p. 124.

والحسية المعنوية، التي أفرزت لنا مجموع المذاهب المنتشرة في البلاد الإسلامية، فبالأحرى الاختيار بينها.

فقد تصادف أن كان لقاء السودانيين مع الإسلام بفضل أهل المغرب المالكيين، فأحب أهل السودان الإسلام، وساروا في ركاب الذين جاؤوهم به. ولأن المذهب المالكي – كما يقول عمر الجيدي – مذهب عملي يعتد بالواقع، ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم، ويتمشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها دون تكلف أو تعقيد [٩٤]. فقد ساهم هذا العامل بدوره في ترسيخ المذهب المالكي ببلاد السودان.

وحتى عندما تطورت الثقافة الإسلامية بعض الشيء بالمنطقة خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وأخذ أهل مالي يتعرفون على المذاهب السنية الأخرى ويتبينون الاختلافات بينها، وجدناهم أكثر تشبثاً بالمذهب المالكي وأكثر تعلقاً به.

وقد كان بإمكان مصر الشافعية – بحكم مرور الحجاج السودانيين بها – أن تمارس تأثيراً ينال من وحدة المذهب السوداني، لكن لأسباب نفسية – عاطفية وسياسية، كان السودانيون لا ينظرون إلى أهل مصر بالنظرة نفسها لأهل المغرب.

قد يظن أن أهل كانم بإنشائهم لمدرسة ابن رشيق المالكية في قلب القاهرة الشافعية، وحرصهم على الاتصال بفقهاء المالكية بمصر دون غيرهم، إنما كانوا يعبرون عن عمق تشبثهم بالمذهب المالكي [٩٥]. لكن الأمر وإن اكتسى جانباً من الصحة، فإنه لا يفسر كل شيء. ذلك أن هذه الرغبة الملحة في الاستقلال عن التأثيرات المصرية، تعكس لدى السودانيين مواقف إنسانية وسياسية أكثر مما تعبر عن موقف متشدد لأهل مالي من مذهبهم. وسنتفهم أسباب هذه الحالة عند تناولنا لعلاقات إمبراطورية مالي مع الوحدات السياسية في بلاد المغرب ومصر.

٣- مظاهر تعثر مسيرة الإسلام في بلاد السودان.

حينما تناولنا مسيرة الإسلام ببلاد السودان، اقتصر كلامنا واقتصرت مقاطعنا الاستشهادية على المراكز

---

(٩٤) «محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، ص ٣٠.

(٩٥) كانت مصر تتوفر على عدة مدارس للمالكية وذلك منذ عهد الأيوبيين (٥٦٧ – ٦٤٨هـ/ ١١٧١ – ١٢٥٠م)، نخص بالذكر منها المدرسة القمحية والصالحية، اللتين درس بهما ابن خلدون أيام إقامته بمصر. وفضلاً عن ذلك، فقد كان بالجامع الأزهر عدة أعمدة خاصة بفقهاء المذهب المالكي. تبعاً لهذا الوضع، لم يكن هناك داع لأن يلح أهل كانم ومالي ويعملوا على التميز بأنفسهم في مصر بمدرسة ابن رشيق. انظر، «العبر»، ج ٧، ص ١٠٦٦ – ١٠٦٧. وراجع، حسن أحمد محمود، «الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا»، ص ١٢٠ – ١٢١.

الحضرية (المدن). وأهملنا ما دونها. ونحن لم نقصد ذلك في عملنا، وإنما اضطررنا إليه، بسبب صمت المصادر إزاء المناطق الخارجة عن المجال الحضري.

ومع أن المادة الإخبارية تعوزنا في تتبع مسيرة الإسلام بالأرياف السودانية، فإنها تطرح بعض المؤشرات الدالة على إن البوادي السودانية لم تتأثر كثيراً بالإسلام. وهذه الظاهرة تمثل أول مظهر من مظاهر تعثر الدين الحنيف بالمنطقة.

في السياق نفسه، تشير الشهادات المصدرية إلى بعض السلوكيات الاجتماعية الشائعة في المدن السودانية، والتي تنال من العقيدة الإسلامية، وتدفعنا إلى الاقتناع بأن المجتمع السوداني – على الرغم من الحماس الذي أبداه تجاه الإسلام – ظل ضعيف التأثر بالتعاليم الإسلامية.

ولنحاول الآن، أن نهجم على تلك المظاهر الاجتماعية التي يمكن اتخاذها كعلامة على تعثر الإسلام ببلاد السودان، على أن لا نتسرع في استخلاص النتائج أو تقرير الأحكام.

مثلما سجل ابن بطوطة الأفعال الحسنة للسودانيين، فقد أثارته بعض مساوئ أفعالهم منها:

– كون الجواري والبنات الصغار يظهرون للناس عرايا باديات العورات. ولقد كنت – يقول ابن بطوطة: – أرى في رمضان كثيراً منهن على تلك الصورة.

– ومنها دخول النساء على السلطان عرايا غير مستترات، وتعري بناته (أي ظهور بنات السلطان عرايا أمام والدهن). ولقد رأيت في ليلة سبع وعشرين من رمضان، نحو مائة جارية خرجن بالطعام من قصره عرايا.

ولأن رحالتنا استعظم هاتين الظاهرتين، فقد استهان أو سها عن إضافة ظاهرة أخرى في لائحة مساوئ السودان، سبق وأن أغضبته كثيراً وأثارت حفيظته. والأمر يتعلق باتخاذ السودانيين الرجال منهم والنساء على السواء للأصحاب، يقول ابن بطوطة عن أهل ولاتة: «والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات. ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك».

– ومنها أن كثيراً منهم يأكلون الجيف والكلاب والحمير.

– ومنها جعلهم التراب والرماد على رؤوسهم تأدباً (مع السلطان) [٩٦].

---

(٩٦) عن كل ما تقدم من روايات ابن بطوطة ينظر الصفحات التالية من «تحفة النظار»: ج ٢، ص ٧٧٧، ٧٩٠ – ٧٩١.

كيف يمكننا معالجة هذه الظواهر الاجتماعية، هل بإصدار الفتاوي بشأنها أم بالعمل على تفهمها في سياقها التاريخي؟

يبدو - للأسف الشديد - أن الكثير من الدارسين أهملوا مهمتهم التاريخية وتهافتوا على كرسي المفتي.

وإنه لخليق بنا بهذا الصدد أن ننتبه إلى لغة ابن بطوطة، فقد عد رحالتنا مجموع تلك السلوكيات من مساوئ السودان، ولحكمة أصيلة وبليغة، لم يوظف كلمة «معاصي» عوض كلمة «مساوئ».

نبدأ بعادة التتريب، وهذه الظاهرة تعتبر من التقاليد القديمة التي حافظ عليها المجتمع السوداني طيلة العصر الوسيط ومضمونها يعبر عن مدى تقدير وإجلال السودانيين لحاكمهم، كما يرمز إلى خضوع وطاعة الرعايا. إنه تقليد يشبه إلى حد ما مسألة الولاء في المجتمع الإسلامي.

وقد سبق لابن بطوطة أن نبهنا إلى أن «السودان أعظم الناس تواضعاً لملكهم وأشدهم تذللاً له». ثم أضاف في الصفحة نفسها يصف لنا عادة التتريب. فقال: «فإذا دعا [الملك] بأحدهم عند جلوسه بالقبة التي ذكرناها، نزع المدعو ثيابه ولبس ثياباً خَلِقة، ونزع عمامته وجعل شاشية وسخة، ودخل رافعاً ثيابه وسراويله إلى نصف ساقه، وتقدم بذلّة ومسكنة، وضرب الأرض بمرفقيه ضرباً شديداً، ووقف كالراكع يسمع كلامه. وإذا كلم أحدهم السلطان فرد عليه جوابه، كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره، كما يفعل المغتسل بالماء»[٩٧].

والباحثون مختلفون في نظرتهم لهذا التقليد، إلا أنهم متفقون على اعتباره أحد المؤشرات الدالة على فشل الإسلام في احتواء الذهنية السودانية.

وليس لدينا ما يحفزنا على الدخول مع هؤلاء الباحثين في مناقشات نظرية بهدف تحريم أو تحليل هذه العادة السودانية من الوجهة الشرعية. في المقابل، فإننا نفضّل مقارنتها مع أحد السلوكيات المعتمدة في المراسيم التشريفية بالبلاط المملوكي بمصر.

فقد جرت العادة عند المماليك (٦٤٨ - ٩٢٣/ ١٢٥٠ - ١٥١٧م). أن كل من دخل عليهم كان مجبراً على الركوع والسجود ثم تقبيل الأرض بين يدي السلطان[٩٨].

---

(٩٧) م. س ج ٢، ص ٧٨٤. لقد تحدث عن هذه العادة السودانية غير واحد من أصحاب مصادرنا، ويكاد لا يخلو مصدر من الإشارة إليها. انظر على سبيل الحصر: البكري، ص ١٦٧. العمري، ب ١٠، ص ٦٦، ٦٨. ليون الإفريقي ج ٢، ص ١٦٦. «تاريخ السودان»، ص ٨٤، ٢٨١. «تاريخ الفتاش»، ص ٤٣، ٨٣ - ٨٤، ٩٨، ١٠١، ١٠٤، ١٣٤.

(٩٨) «مسالك الأبصار»، الباب السادس، ص ١٠٧، ١٠٩.

ولأننا لا نريد أن نحرج أحداً بالسؤال عمّا إذا كان الإسلام قد فشل في احتواء الذهنية المصرية بسبب هذا التقليد، فسوف نقفز على المسألة، مكتفين بتسجيل ملاحظتين أساسيتين، على أن نترك للقارئ حرية التقييم والاستنتاج:

الأولى: إن الفقهاء السودانيين خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). اتخذوا موقفاً من ظاهرة التتريب، وبلغ الأمر بأحدهم أن انتقد وعاب على أسكيا داوود سلطان السنغيين هذه العادة (٩٩).

الثانية: كان لتشبث بلاط المماليك بضرورة الركوع والسجود أمام السلطان، أثر خطير على علاقاتهم السياسية والثقافية مع إمبراطورية مالي. كما إنه (أي ذلك التقليد). ساهم إلى حد ما في توتر علاقات المماليك السياسية مع الأتراك العثمانيين (١٠٠).

نأتي الآن إلى ظاهرة عدم استعمال السودان للباس وحرية العلاقات بين الجنسين.

حسبما يظهر من خلال المصادر، يتضح لنا أن ظاهرة العري (La nudite) لدى المجتمع السوداني كانت شيئاً عادياً قبل تعرّفه على الإسلام. وبمجرد ما اعتنق السودانيون الدين الحنيف، أخذت الظاهرة تختفي تدريجياً، ولم تعد المصادر تلح عليها بالقدر نفسه بعد القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ويذكر الجغرافي الدمشقي أنه كلما كان السودانيون قريبين من المراكز الحضرية التي ترسخ فيها الإسلام، إلا وستروا عوراتهم. وهذا المؤشر يدلنا على مدى تأثير الإسلام، كما يطلعنا على دوره في مجاهدة هذه العادة بهدف القضاء عليها (١٠١).

ويذهب عبد القادر زبادية إلى أن الظاهرة اختفت نهائياً بين الأحرار الذكور من المجتمع السوداني، بينما ظلت شائعة لدى الإماء حتى نهاية القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) (١٠٢).

وإذا كنا نساير مؤرخنا الجزائري في هذا التصور الذي تدعمه الشهادات المصدرية، فإننا لا نشاطره الرأي فيما يتعلق بأسباب استمرار عادة العري بين الجواري.

فقد ردها عبدالقادر زبادية لأسباب «اقتصادية بحتة»، ونرى أن المسألة ترتبط بطبيعة الذهنية

---

(٩٩) «تاريخ الفتاش»، ص ١١٤. وعن المراسيم التشريفية لدى المرينيين الذين عاصروا المماليك وإمبراطورية مالي، يشهد ابن مرزق أن السلطان أبا الحسن كان «يمنع من تقبيل الأرض بين يديه [....] ويمنع العلماء والصلحاء وخواصه من تقبيل يده». انظر: المسند الصحيح، ص ١٣٢ و ٢٨٧.

(١٠٠) سنعود لتناول تفاصيل هذه القضية في الفصل التالي.

(١٠١) الدمشقي، «نخبة الدهر»، ص ٢٦٨.

(١٠٢) «أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي»، ص ٦٣ هامش ٣ للمحقق عبد القادر زبادية.

السودانية، ولا علاقة لها البتة بالعامل الاقتصادي [١٠٣]. ذلك أن الذهنية السودانية تعوّدت منذ أجيال وقرون على التعامل مع جسد المرأة كمعطى اجتماعي عادٍ، ولم تحاول أن تصبغ عليه حرمة أو قدسية تمنحه تميزاً معيناً في نظرة المجتمع. ومع تلاحق القرون اكتسبت الظاهرة مصداقية اجتماعية، صعب على التعاليم الإسلامية أن تقاومها وتنحيها في فترة قصيرة من الزمن. وكان على الإسلام أن ينتظر طويلاً حتى يتمكن المجتمع السوداني من إحداث قطيعة جذرية مع عادة العري.

وهذا ما سيقع في بلاد السودان بعد خمسة قرون من حضور الإسلام بالمنطقة، حيث يطلعنا صاحب تاريخ الفتاش على قصة، تمكننا من رصد المؤشرات الأولى الدالة على الانقلاب الجذري لنظرة السودانيين إزاء عادة العري. ومفاد القصة يخبرنا بأن السودانيين قد أصبحوا يعدّون تلك العادة بمثابة خطيئة بل وفضيحة [١٠٤].

لا ريب في أن عادة العري لها علاقة وصلة وثيقة بمسألة حرية العلاقات بين الجنسين في بلاد السودان أو ما أسماه البعض بـ «الإباحية». ومرة أخرى وجدت التعاليم الإسلامية صعوبة في تقنين هذه الظاهرة والحد من آثارها السلبية. ويذكر العمري أن السلطان منسا موسى على الرغم من تديُّنه ومحافظته على الصلاة، كان لا يلزم نفسه حدود الشرع الإسلامي في الزواج، وكان يعتقد أن منصبه كملك يبيح له اتخاذ ما شاء من الأزواج. وعندما علم بحدود الشرع في المسألة تراجع عن سلوكه [١٠٥].

أما عبد الرحمن السعدي، فيخبرنا أن أحد أمراء سنغاي خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). كان متزوجاً بأختين، والجمع بين الأختين - كما هو معروف - من محرمات الشرع. ويذكر صاحب تاريخ الفتاش أن أسكيا موسى حينما عزل والده الحاج أسكيا محمد عام (٩٣٥ هـ/ ١٥٢٨م)، أخرجه من قصره الملكي «وامتنع بجواريه وسراريه أن يدخلن عليه وحبسهن عنه لنفسه» [١٠٦].

وفي محاولة لتفهم الأسباب العميقة لهذه الظاهرة يرى إسماعيل حاميت أن تعدد الزوجات في المجتمع

---

(١٠٣) إن العامل الاقتصادي يبدو ضعيف التأثير جداً في هذه المسألة، ولو صح اعتقاد عبد القادر زبادية، فإننا لا نرى كيف يمكن للسلطان أو القاضي أن يعجز عن شراء الملابس لبناته الصغار وجواريه، انظر المصدر السابق وراجع نص ابن بطوطة الذي اثبتناه في أثناء كلامنا عن مساوئ السودان.

(١٠٤) «تاريخ الفتاش»، ص ٧٣. ويمكننا أن نستحضر بهذا الصدد، الطريقة المثلى التي اتبعها الوحي الإلهي (القرآن الكريم) في تحريم الخمر، حيث تدرج بالمجتمع الجاهلي على مراحل إلى أن استأصل جذور هذه العادة المترسخة لديه.

(١٠٥) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٩. وعلينا أن لا نستغرب هذه الظاهرة التي كانت شائعة كذلك لدى صنهاجة الصحراء، وكانت من أولى المشاكل التي حاول عبد الله بن ياسين مواجهتها واستئصالها راجع الباب الأول، ص ١٦٠.

(١٠٦) «تاريخ السودان»، ص ٥، «تاريخ الفتاش»، ص ٧٣.

السوداني وقبائل الصحراء، لا يرتبط بحاجات جنسية، بقدر ما يرتبط بضرورات اقتصادية واجتماعية أملتها الرغبة في إبراز مظاهر الأبهة وتأكيد سعة النفوذ. ويميل جلّ الباحثين اليوم للأخذ بهذا التفسير(١٠٧).

ولعل أبرز المظاهر الدالة على ضعف انفعال الفئات الدنيا من المجتمع السوداني مع الإسلام، تكمن في عدم تخلي السودانيين نهائياً عن بعض معتقداتهم الوثنية. ذلك أنهم مع اعتناقهم الإسلام وحرصهم على «بناء المساجد وتلاوة القرآن»، نجد الكثير منهم «يعبدون الأصنام ويذبحون لها» (١٠٨).

والبت في هذه القضية من الوجهة التاريخية شيء صعب للغاية، لأن المسألة تفترض تحديد ورصد الميكانيزمات الفاعلة في الذهنية السودانية. ومما يعرقل مهمة الباحث في هذا الاتجاه، قلة وفقر العناصر الإخبارية.

ويبدو أن خلط السودانيين ما بين الإسلام والمعتقدات الوثنية، إنما يجد مبرره في قوة اعتقادهم في السحر وعالم الأرواح. وتعاطي المجتمع السوداني للسحر يشكل أحد السمات البارزة في تاريخه، والتي كثيراً ما وقف عندها أصحاب مصادرنا. بيد أن الشهادات المصدرية اكتفت برصد الظاهرة دون محاولة إطلاعنا على مضمونها مما يجعل الدارس عاجزاً عن سبر أغوارها (١٠٩).

ويشهد أحد المفكرين الأفارقة أن ظاهرة الخوف من ثوران الطبيعة والعمل على ابتغاء مرضاتها، والتحصّن ضدها، لم تختف في السنغال إلى الآن رغم انتشار الديانة الإسلامية بين ظهراني أهله (١١٠).

---

(107) Hamet I., "Chronique de la Mauritanie Sénégalaise", p. 29 - 34

(١٠٨) «الحاوي للفتاوي»، ج١، ص ٣٨١، وجاء في الأسئلة التي وجهها أسكيا محمد للمغيلي ما يؤكد انتشار هذه الظاهرة وذيوعها. انظر: «اسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي»، المسألة الثالثة، ص ٤٣.

(١٠٩) العمري، ب ١٠، ص ٦٤. «تاريخ الفتاش»، ص ١٣٠، «تاريخ السودان» ص ٩٨ - ٩٩.

(١١٠) المسلمون في السنغال، ص ٤٣. وانظر أحمد أبو زيد، «مفاهيم فلسفية في الثقافات الإفريقية التقليدية»، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٩، ع١، ١٩٨٨، ص ٤٣. وكذلك:

- "H.S.N".T 3, p. 16.

الفصل الثالث

إمبراطورية مالي وقنوات اتصالها
بباقي الأقطار الإسلامية

إذا اعتبرنا أن التواصل فيما بين الجماعات البشرية هو الشرط الأول والأساس لنمو وتطور الحضارات؛ فستكون أعظم وأجل خدمة قدمها الإسلام لبلاد السودان، تتمثل في كونه استطاع فكّ حالة الحصار والعزلة المضروبة على أهل السودان منذ آماد بعيدة بسبب الصحراء.

ومنذ انتظام المسالك التجارية الصحراوية خاصة في خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أصبح الإنسان السوداني على اتصال حقيقي وفعّال مع العالم الخارجي - المتمثل أساساً في البلاد الإسلامية المترامية على الضفة الشمالية للصحراء - وذلك لأول مرة في تاريخه.

وباعتناق السودانيين للإسلام وارتضائهم به ديناً، توثقت صلاتهم مع باقي الأقطار الإسلامية الأخرى خاصة بلاد المغرب. ولتقعيد وترسيخ التواصل بينهما، كان على المسلمين أن يجاهدوا الصحراء مجاهدة البرتغاليين لبحر الظلمات، إن هم أرادوا تحقيق سيولة أكبر أمام التأثيرات الإسلامية المتدفقة نحو بلاد السودان.

بيد أن الصحراء ظلت جاثمة بكل ثقلها لتحد من فعالية التواصل فيما بين ضفتيها، ولتخنق كل المحاولات الرامية إلى تهميش جبروتها. وكأني بعواصفها الهوجاء وشمسها الحارقة، تأبى إلا أن تغربل وتذوّب كل شيء يتجرأ على سلطانها. وقد ساعدها في عملها حكام وتجار مصر، وبالتالي عرقلوا الجهود التي بذلها أهل بلاد المغرب في كسب السودان إلى دار الإسلام.

لقد كنا في الفصول المتقدمة مضطرين - بحكم طبيعة الموضوع - للسير من الشمال إلى الجنوب، أما وقد أصبحت بلاد السودان جزءاً من دار الإسلام، فسنحاول كلما أمكننا ذلك، قلب اتجاهنا ومسيرتنا، بحيث تصبح من الجنوب إلى الشمال.

هكذا، سنعمل على رصد القنوات التي سلكها السودانيون بهدف توطيد علاقاتهم مع بلاد الإسلام، والتي يمكن أن نجملها في أربع قنوات: التجارة، الرحلة لطلب العلم، الحج، السفارات.

وعلى اعتبار خروج القناة الأولى عن موضوع بحثنا، وعدم تطور الثانية كفاية كما استنتجنا سابقاً، فلن تأخذ التجارة والرحلة العلمية الشيء الكثير من وقتنا. في المقابل، فإن الحج والسفارات، سوف يستغرقاننا طويلاً في هذا الفصل، بما تسمح به المادة الإخبارية، ولكن كذلك بما تسمح به طريقة قراءتنا لها.

١. التجارة:

لا يخفى علينا أن التجارة الصحراوية شكلت أهم جسر ربط بين ضفتي الصحراء. ومعلوم أن تجار بلاد المغرب ومصر، هم الذين احتكروا تصريف أمور التجارة الصحراوية طوال العصر الوسيط [١]. والذي يعنينا في هذه الظاهرة، معرفة ما إذا كان السودانيون بعد إسلامهم، قد شاركوا وساهموا في تنشيط التجارة الصحراوية.

على ضوء رواية ابن بطوطة التي تشهد أن رحالتنا رأى طائفة من تجار السودان قدموا إلى مدينة تغازة لجلب مادة الملح لبلادهم، يحق لنا الاعتقاد في أن السودانيين، قد تمكنوا منذ منتصف القرن الثامن الهجري من تشكيل قافلتهم الصحراوية، وبذلك أخذوا ينافسون أهل المغرب ومصر في التجارة الصحراوية [٢].

وحسبما يظهر من المصادر، فإن القافلة السودانية لم تتمكن من اختراق الصحراء بأكملها، وإنما كانت مملحة تغازة أقصى نقطة وصلت إليها. مما يعني أن تجار مالي (الونجرا) لم يصلوا إلى سجلماسة أو غيرها من مراكز التجارة المنتشرة على الضفة الشمالية للصحراء [٣].

هل كانت مادة الملح هي هدف التجار السودانيين، لذلك لم يطمحوا إلى السير بقافلتهم الصحراوية والوصول بها إلى مداها؟ قد يكون الأمر صحيحاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الحيوي لمادة الملح في حياة السودانيين. لكن علينا الا نستبعد عوامل أخرى، ربما كان لها أثر عميق في الحد من تطلعات تجار مالي، والوقوف بهم في منتصف الطريق.

ونرى أن تحول المحاور التجارية نحو مصر منذ بداية الثلث الثاني من القرن الثامن الهجري، فضلاً عن حالة الفوضى السياسية التي اصبحت تعاني منها الصحراء نتيجة انفراط قوة المرينيين ومالي، وعدم استطاعتهما التحكم في القبائل الصحراوية، خاصة بعد وفاة أبي عنان (٧٥٩هـ/١٣٥٩م) ومنسا سليمان (٧٦٠هـ/١٣٦٠م). قلت، ربما كان لهذين العاملين أثر سلبي على تطور القافلة السودانية، مثلما تأثرت بهذه الأوضاع المستجدة، القافلة المغربية [٤].

---

(١) بالنسبة لمصر فقد غابت عن التجارة الصحراوية فيما بين القرن الرابع الهجري وبداية الثامن. انظر الباب الأول، ص. ٧٢، هامش. ٢٩.

(٢) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٣.

(٣) يتحدث ابن بطوطة عن ديناميكية وحيوية تجار تكدا بمصر. لكن المدينة كما قلنا عند كلامنا عن حدود مالي (ص ٢٤١)، كانت غير تابعة للإمبراطورية.

(٤) انظر

- Devisse. J., "Routes de commerce"., 2e partie, p. 366 et 371 - 374.

٢. رحلة طلب العلم.

لعله من سوء حظ الثقافة الإسلامية ببلاد السودان، أنه في الوقت الذي أخذت تعي حالتها وتتطلع لتجاوز قصورها، وذلك بالتحاق السودانيين بالمراكز الثقافية الإسلامية في الشمال، اختلّت المحاور التجارية وأخذت تتدهور بشكل متسارع. ومما زاد في تعقّد المشكل وتعميقه، أنه لم يكد ينتهي القرن الثامن الهجري، حتى أمست الحضارة والثقافة الإسلاميتان – سواء في المغرب أو المشرق – تنحدران من عليائهما وتشهدان نكوصاً وانكماشاً خطيرين [٥].

وهذه المعطيات تبرز إلى حد كبير ما سبق وأن رجحناه من أن عدد الطلبة السودانيين الذين كانوا يتابعون دراستهم العليا بفاس أو غيرها من مراكز العلم ببلاد المغرب، كان قليلاً جداً في عهد مالي.

ولا شك في أنه لو استمرت التجارة الصحراوية على حالتها، وتطورت القافلة التجارية السودانية تطوراً يسمح لها باختراق الصحراء بأكملها، لكان حظ الثقافة الإسلامية في عهد مالي أكبر بكثير مما رأينا.

٣. الحج [٦].

مقارنة مع جميع القنوات الأخرى التي كانت تصل المجتمع السوداني بباقي أقطار العالم الإسلامي، يبدو أن حرص السودانيين على أداء فريضة الحج، وفّر لهم أحسن فرصة للتعرف والاحتكاك بإخوانهم المسلمين المنتمين إلى مختلف الأقطار الإسلامية.

وقد يبدو مدهشاً حقاً، أن نلاحظ إصرار والحاح السودانيين على أداء هذا الركن الإسلامي، على الرغم من حداثة إسلامهم وبعدهم عن الحجاز [٧]. ومما أضفى على رحلاتهم الحجّية حلّة فريدة ومتميزة، قيام

---

(٥) «مقدمة العبر»، ص ٥٣.

(٦) الرحلة الحجّية السودانية – شأن المغربية – ما تزال تشكل موضوعاً بكراً. وهي تستحق من الدارسين بحثاً مستقلاً. وإلى أن نقوم به نحن أو غيرنا. وجب التنويه بالمجهودات التي بذلها كل من محمد المنوني في مؤلفه «ركب الحاج المغربي»، ومحمد الفاسي بسهره على تحقيق الرحلات الحجّية، ومحمد مزين رفقة لبيب رزق وعبد الرحمن المؤذن في محاولاتهم الجادة لمعالجة الموضوع وإثارة الانتباه إليه. وهؤلاء يعطوننا نموذجاً خلّاقاً في تحسس القضايا الهامة في تاريخ المجتمع الإسلامي، والباحثون المغاربة وغيرهم ممن يهتمون بـ«تاريخ السودان» مدعوون للاقتداء بهم، وتجاوز القضايا المفتعلة والسطحية التي يروّج لها الكثير من الباحثين الأعاجم.

(٧) المسافة بين فاس ومكة تصل إلى عشرة آلاف كيلومتر ذهاباً وإياباً. وكانت الرحلة الحجّية المغربية تستغرق في العادة زهاء سنة كاملة وستة أشهر. وإذا مر السودانيون على القاهرة في طريقهم إلى الحجاز، فمن المحتمل أن تتطلب رحلتهم – اقتداء بحج أسكيا محمد – زهاء عشرة أشهر في الذهاب ومثلها في الإياب. انظر، «تاريخ السودان»، ص ٧٢، ٧٣، ريونان لبيب رزق ومحمد مزين، «تاريخ العلاقات المغربية المصرية»...، ص ٣٥ – ٣٦، ٣٨، ٥١.

ملوك السودان بقضاء فرضهم، الشيء الذي لم نعهده لدى الأسر الحاكمة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط.

فمتى بدأ السودانيون إذن يؤدّون فريضة الحج، وهل كانت لهم ركائب خاصة مثل ركب الحج المغربي، وما هي أحوال الرحلة الحجية السودانية والطريق التي كانت تأخذها إلى الحجاز؟

لقد كان طبيعياً بعد إسلام أهل غانة، أن يعمل السودانيون على استكمال دينهم ويقوموا بواجبات وشعائر الإسلام. وحسب سياق رواية الزهري، يتأكد لنا أن أهل غانة – أو جناوة كما يسميهم –، أصبحوا يحجون إلى بيت الله الحرام منذ بداية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، حيث يقول جغرافينا: «وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقرّاء وسادوا في ذلك وأتى منهم إلى بلاد الأندلس رؤساء من أكابرهم وساروا إلى مكة وحجوا وانصرفوا إلى بلادهم»(٨).

آنذاك كانت إمارة ملل أو مالي، ما تزال في مرحلتها الجنينية، وبتطور الإمارة سياسياً، وانتشار الإسلام بين أهلها، أخذ حكام مالي يحرصون بدورهم على أداء فريضة الحج. وكان أول من حج منهم هو برمندانة، ثم اقتفى أثره كل من منسا ولي، وساكورة، ومنسا موسى(٩).

وإذا غضضنا الطرف عن الرحلة الحجية لمنسا موسى التي – نظراً لامتلاكنا عنها أوفر المعلومات – سنخصها بدراسة مفردة، فإن الملوك الثلاثة الأوائل، لا نعرف عن رحلاتهم الحجّية شيئاً يذكر.

فالأول منهم وهو برمندانة، لا يُعرف تاريخ ولايته، ونميل إلى الاعتقاد أنه حكم مالي في خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري. وفي إبّان هذه الفترة أدى فريضة الحج. ويظهر أن يوسف كيوك لم يقتنع بما أكده ابن خلدون من حج برمندانة، لذلك لم يعتبر روايته، وعدَّ ثلاثة ملوك ماليين فقط ممن حجوا وليس أربعة كما سجلنا(١٠).

أما منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ – ٦٦٩هـ/١٢٥٥– ١٢٧٠م)، فقد كان حجه أيام السلطان الظاهر بيبرس الذي حكم مصر سنوات (٦٥٩–٦٧٥هـ/ ١٢٦١– ١٢٧٧م).

(٨) الزهري، «كتاب الجغرافية»، ص ١٢٥. وجغرافينا كتب مؤلفه زهاء عام ٥٣٩ هـ. غير أن استعماله لصيغة الماضي في كلامه عن حج رؤساء غانة (أتى، ساروا)، هو الذي حملنا على القول إن بداية حج أهل غانة كان في أوائل القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي).

(٩) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣١. وما سيأتي من معلومات عن حج الملوك الثلاثة الأوائل، تجدها في المصدر نفسه والصفحة.

(10) Cuoq. J, Histoire.., p. 109.

وتتحدث الرواية الشفوية عن ملك مالي آخر اسمه موسى كيتا (١٢٠٠ – ١٢١٨م)، حج أربع مرات آخرها كانت (٦١٠ هـ/ ١٢١٣م). انظر:

- "H.S.N".,T. II. p. 175 - 176.

والملك الثالث هو ساكورة (٦٨٤-٧٠٠هـ/ ١٢٨٥-١٣٠٠م)، حج في دولة السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣-٧٤١هـ/١٢٩٣ - ١٣٤١م). وبما أن ساكورة قتل في أثناء عودته من الحج بالقرب من طرابلس، فإن جلّ الباحثين متفقون - اقتداءً بدولافوس - على أن حجه كان سنة (٧٠٠ هـ/ ١٣٠٠م)[١١].

وحسب إحدى الروايات الشفوية التي دونها دولافوس، فإن الحاشية التي رافقت ساكورة في رحلته الحجية، قامت بتجفيف جثته، وسلمتها إلى سلطان برنو، وبعد ذلك جاءت سفارة من مالي وعادت بجثمان ساكورة إلى البلاد [١٢].

١. أحوال وظروف الحج السوداني ومشكلة الطريق التي يأخذها

لعل القارئ قد لاحظ أن المصادر تميل بنا إلى الاعتقاد بان الحج السوداني ارتبط بالحكام لا غير. والحقيقة أن أصحاب مصادرنا خاصة المشارقة منهم لم يبدوا اهتماماً بحجّاجنا السودانيين. ولولا ابن خلدون وبعض الإشارات المقتضبة عند المقريزي، ما كنا لنتأكد من استمرار والحاح السودانيين على قضاء فرضهم.

ويمكننا أن نرجع تجاهل المشارقة للرحلات الحجية السودانية قبل نهاية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) إلى سببين أساسيين. أولهما، انشغال أهل مصر والشام بالحروب الصليبية التي ملأت دنيا حياتهم [١٣]، ولم تترك لهم مجالاً للانشغال بحج ملك سوداني قريب العهد بالإسلام، ولا ترجى منه معونة أو مساعدة لرد الحملات الصليبية، فكيف بطائفة من قومه.

ثانيهما، أن هؤلاء الملوك السودانيين، ربما دخلوا مصر في طريقهم إلى الحجاز بطريقة لا تنبئ بأنهم ملوك. وذلك حتى لا يثيروا الانتباه، تجنباً لإغارات البربر وأعراب الصحراء، التي لا شك أنهم سمعوا عنها وأخذوا احتياطاتهم منها قبل إقدامهم على الحج. وفي السياق نفسه فإننا لا نستبعد إقدامهم على الحج

---

(١١) تمثل منطقة طرابلس وبرقة أخطر المحطات في طريق الركاب الحجية المغربية على اعتبار قلة الماء وتعرض الركاب للنهب والاعتداء من طرف أعراب المنطقة. انظر: «رحلة العبدري»، ص ٨٣. «تحفة النظار»، ج١، ص ٣٤. «وصف إفريقيا»، ج٢، ص ١١٢.

(12) "H.S.N".,T.II,p. 186

- Beckingham. M.C.D., "Le pélerinage et la Mort de Sakoura, Roi du Mali", IFAN, B.T. XVI, n° 3 - 4, 1954, p. 390 - 391.

(١٣) سعيد عبد الفتاح عاشور، «مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك»، ص ١٣٢، ٣٠٤، ٣٣٢.

بطريقة سرية، بهدف الحفاظ على عرشهم عند عودتهم. وهذا الأسلوب السرّي، يقلص من مجال تحرك الأدعياء المنافسين أو الثائرين الذين يمكن أن يستولوا على العرش في اثناء غيبة السلطان في مكة (١٤).

قد يقال إن أولئك الملوك وغيرهم من الحجاج السودانيين لم يدخلوا القاهرة بتاتاً، وأنهم أخذوا الطريق الموازية للضفة الجنوبية للصحراء، ومروا على مملكة كانم – برنو في السودان الأوسط إلى أن وصلوا عيذاب، ومنها أبحروا إلى ميناء الينبع أو جدة.

على الرغم من موضوعية هذا الاحتمال الذي ينبغي ان لا يغيب عن ذهننا (١٥)، فإننا نستبعده، إذ يظهر حسب سياق رواية الزهري الآنفة الذكر ورواية ابن خلدون عن مقتل ساكورة بالقرب من طرابلس، أن السودانيين كانوا يأخذون طريقاً نجهل الكثير من محطاتها، لكنها كانت تنتهي بهم إلى طرابلس، ومنها يدخلون الاسكندرية ثم القاهرة شأن ركب الحاج المغربي. وربما يلتقيان في طرابلس، فيدخل الركب السوداني إلى القاهرة صحبة الركب المغربي (١٦).

أين كانت نقطة لقاء الركبين السوداني والمغربي، ولماذا تجاهلت كتب الرحلات الحجية المغربية هذا اللقاء؟ إنهما استفهامان ما يزال البحث العلمي عاجزاً عن الإجابة عنهما. والأمر رهين باكتشاف مصادر أخرى لا نتوفر عليها حالياً.

لقد تحدثنا في الفصل الأول من هذا البحث عن الصحراء، وقلنا إن ابن بطوطة عند توقفه بولاتة وما رافق ذلك من سوء تفاهمه مع حاكم المدينة، اغتاظ وعبر عن رغبته في العودة إلى المغرب دون أن يستكمل رحلته إلى عاصمة مالي. وحينئذ قال: «وأردت أن أسافر مع حجاج ايوالاتن» (١٧).

وواضح أن غضب ابن بطوطة، ضيع علينا فرصة ثمينة للتعرف على أحوال الركب الحجي السوداني، كما أنه أعاق أية محاولة لمعرفة ما إذا كان الركب السوداني قد اكتسب تنظيماً معيناً، وتقاليد سارية المفعول مثلما هو الحال بالنسبة للركب المغربي الذي انتظم مع الشيخ أبي محمد صالح الماجري، واتخذ

---

(١٤) طقوس الحكم في بلاد السودان يكتنفها الكثير من الغموض، نظراً لارتباطها ببعض المعتقدات السودانية القديمة. لهذا، فنحن لا نستبعد حج أولئك الملوك بطريقة سرية. ونشير هنا إلى أن الحاج أسكيا محمد سلطان السنغيين، أصابه العمى في أواخر دولته ومع ذلك لم يفطن به أحد من حاشيته ورعاياه، سوى علي فلن أحد أركان دولته. انظر، «تاريخ السودان»، ص ٨٠.

(١٥) انظر نصاً هاماً عن القضية عند المقريزي، «الخطط»، الجزء ١ ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

(١٦) هذا ما تفيدنا به الإشارات المقتضبة والمتعددة الواردة عند المقريزي. ولأن يوسف كيوك ترجم في مدونته عدداً من النصوص المخطوطة التي لم نتمكن من الاطلاع عليها فسنحيل على عمله. انظر:

- "Recueil"..., p. 392 - 393.

(١٧) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٧٦.

صبغة رسمية مع المرينيين منذ بداية القرن الثامن الهجري [١٨].

وإذا أردنا أن نستكنه خلفيات تلك الإشارة اليتيمة لابن بطوطة، فيمكننا القول إن ولاتة أصبحت منذ نهاية القرن السابع الهجري مركز تجمّع السودانيين قبل تشريقهم لقضاء فرضهم. وموقع المدينة بالنظر إلى المحاور التجارية التي سطرتها القوافل الصحراوية خلال الفترة نفسها، سوف يؤدي بنا إلى سجلماسة. فهل كان السودانيون يخرجون ضمن الركب الحجي السجلماسي؟ [١٩].

نقف بتطلعاتنا الاستفهامية عند هذا الحد، ونسجل الملاحظات التالية:

– الانطباع العام الذي تحيلنا عليه الشهادات المصدرية المقتضبة، هو أن السودانيين خلال القرن الثامن الهجري، أصبحوا يقدمون على أداء فريضة الحج بشكل منتظم إلى حد ما، وكانوا يشرقون في ركاب قد تضم مائة نفر أو قرابة هذا العدد.

– يتأدى لنا من المعلومات المتوفرة عن حج السلطان منسا موسى أن الطريق التي تأخذها الرحلة الحجية السودانية مغايرة لتلك التي تأخذها في أثناء العودة. فقد انطلق الموكب الحجي لمنسا موسي من نياني العاصمة، ثم ميمة، فولاتة، وتغازة، وتوات، وواركلا، وغدامس، وطرابلس؟، والأسكندرية؟، وأخيراً – القاهرة حيث خرج الموكب السوداني ضمن الركب المصري إلى مكة. أما طريق العودة فكانت من القاهرة إلى غدامس ثم كوكو، فتنبكت ومنها إلى العاصمة نياني [٢٠].

– يذكر صاحب تاريخ الفتاش أن السلطان منسا موسى قد صحب معه زوجته في أثناء رحلته الحجية. ويؤكد ابن خلدون أنه لقي بالقاهرة أواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) الشيخ عثمان فقيه أهل غانية وكبيرهم علماً وديناً، ثم أضاف يقول إن الشيخ المذكور جاء «حاجا بأهله وولده» [٢١].

والخلاصة التي تتحصل لدينا من هذه المعطيات، أن السودانيين الميسورين المقبلين على أداء فريضة

---

(١٨) محمد المنوني، «ركب الحاج المغربي»، ص ٧. «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين»، ص ١٣١.

(١٩) طوال العصر الوسيط تناوبت عدة مدن على احتضان القافلة الحجية المغربية قبل تشريقها، نذكر منها آسفي وفاس ومراكش وسجلماسة انظر: «ركب الحاج المغربي»، ص ٣٦.

(٢٠) طرابلس محطة ضرورية في الطريق إلى القاهرة، والمادة الإخبارية لا تشير إليها؛ لذلك وضعنا علامة استفهام أمامها. أما الإسكندرية فيمكن للركب تجاوزها وعدم المرور عليها، غير أن ابن خلدون يضعنا في موقف حرج لانتبيّن معه هل لقي موكب السلطان منسا موسى هلال حاجب بني عبد الواد في الإسكندرية أم في الطريق منها إلى القاهرة. انظر: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٩٢ – ٧٩٣. «العبر»، ج ٦، ص ٤١٥. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤. «تاريخ السودان» ص ٧.

(٢١) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤. «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣.

الحج، كانوا يشجعون أهلهم ويحرصون على أن يأخذوا معهم في رحلاتهم الحجية زوجاتهم وأبناءهم وذوي القربى منهم.

وهذه المزية، بالإضافة إلى عمل حكام السودان على قضاء فرضهم، تمثلان مزيتين فريدتين اختص بهما تاريخ الركب الحجي السوداني، وانطبع بهما.

٢- حج السلطان منسا موسى.

السلطان منسا موسى رابع ملوك مالي يقوم بأداء فريضة الحج [٢٢] وفي عهده (٧١٢ – ٧٣٧هـ/ ١٣١٢ – ١٣٣٧م) كانت الإمبراطورية تعيش أوج قوتها وذروة مجدها. وأصبح منسا موسى يبحث لنفسه عن مكان وليس أي مكان بين حكام الأقطار الإسلامية. لذلك جاء حجه في مستوى هذه التطلعات، بحيث رتّب له من المظاهر ما يدل على مكانته، ولكن كذلك على قوته وكثرة ذهبه.

يذكر صاحب الفتاش، أن السلطان لما عزم على قضاء فرضه: «قام بجمع المال والجهاز للسفر ونادى من بأرضه من كل جانب يطلب الزاد والعون وأتى أحد مشايخه يطلب منه أن يختار له يوم الخروج في الأيام فقال أرى أن تنتظر يوم السبت الذي يكون ثاني عشر شهر واخرج فيه لا تموت حتى ترجع لدارك سالماً إن شاء الله ومكث يتربص حصول ذلك في الشهور وينتظره ثم لم تحصل إلا بعد تسعة أشهر وافق ثاني عشرة بيوم السبت وخرج بعدما وصل رأس قافلته بتنبكت وهو بداره في مل» [٢٣].

وحسب سياق هذه الرواية، يبدو جلياً أن السلطان منسا موسى لم يتعجل الأمور وإنما أخذ ما يكفيه من الوقت للإعداد والترتيب لرحلته الحجية. وقد دامت مرحلة الإعداد زهاء سنة كاملة، اتخذ خلالها جميع احتياطاته لمواجهة أي ظرف طارئ. وكان أول عمل قام به السلطان قبل سفره، أنه استناب ابنه محمد (منسا مغا) وجعله وصياً على العرش إلى حين عودته [٢٤].

وإذا كانت المصادر متفقة حول أهمية عدد الرفقة التي صاحبت السلطان إلى الحجاز، فإن الأرقام التي تطرحها، تختلف من مصدر لآخر. وحسب رواية ابن خلدون التي تملك مصداقية معتبرة بهذا الشأن،

---

(٢٢) يتحدث بوفيل (E.W. Boville) عن حج منسا سليمان عام ٧٥٢هـ/ ١٣٥١م، وانساق وراءه إبراهيم طرخان مؤكداً الخبر (ص ٩٥). ونحن لا نعرف رواية أو شهادة مصدرية تتحدث عن حج منسا سليمان انظر: «الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا»...، ترجمة زاهر رياض، ص ١٢٣. وراجع تعليقنا اللاحق في هامش: ١٠٢.

(٢٣) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٣. والإشارة إلى وصول رأس القافلة لتنبكت يربك اقتراحنا المتعلق باختلاف طريق الذهاب عن طريق الإياب.

(٢٤) العمري، ص ٦٩. أما أسكيا محمد فقد استناب أخاه عمر كمزاغ في أثناء غيبته برسم الحج عام ٩٠٢هـ. انظر: «تاريخ السودان»، ص ٧٣.

يمكننا القول إن الركب السلطاني ناهز اثني عشر ألف نفر (٢٥).

وكان الموكب يضم زوجة منسا موسى المسماة إنار كُنْتُ، وعدداً غير قليل من الأمراء وحكام الأقاليم، والفقهاء والقضاة منهم بعض المغاربة القاطنين بمالي. ورافق الموكب مئات الجنود لحماية الركب من الإغارات المحتملة، ذلك أن ذكرى مقتل ساكورة ما زالت عالقة بالأذهان، ولا ريب في أن منسا موسى قد فكر في الأمر ملياً، وتهيأ له جيداً. ومشى مع السلطان، سِلْمان بن يَعْتَ «لا كان من خدمه يركب أمام الرفقة». إنه دليل القافلة وقائدها العام. ومجموع حاشية السلطان مع جنوده لم يتجاوز في نظرنا ثلاثة آلاف نفر، بينما كان الباقي وتقديره تسعة آلاف، يتكون من العبيد (٢٦).

والحاجة التي دعت إلى استصحاب هذا العدد الوافر من العبيد، تتمثل في استعمالهم لخدمة السلطان وحاشيته في الطريق، ولمساعدة الجند في حماية الركب حينما يتعرض لاعتداء محتمل. وأخيراً، فقد كان من عادة السودان أن يأخذوا معهم العبيد للاعتبارات نفسها المتقدمة، ولكن أساساً لمقايضتهم في أسواق مصر – وربما الحجاز كذلك – بهدف الحصول على عملة نقدية تمكنهم من تغطية مصاريف رحلتهم الحجية داخل مصر والحجاز (٢٧).

ولعل هذه المعطيات قد غابت عن شارل مونتيل ومن حذا حذوه من الباحثين، الشيء الذي جعلهم يستعظمون عدد رفقة السلطان منسا موسى، ويضربون عرض الحائط الأرقام التي أوردتها المصادر، حيث اعتبروا تلك الأرقام من بين الشطحات التي عودتنا عليها الحوليات القرسطوية في تقديراتها (٢٨).

لا نعرف متى خرج الموكب السلطاني من مالي في اتجاه الحجاز، في المقابل تتهافت المصادر على تأكيد وصوله إلى مصر عام (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م). ويدقق المقريزي في المسالة، ثم يخبرنا ان دخول موكب منسا موسى إلى القاهرة كان في ليلة الأحد خامس عشر جمادى الأولى من السنة نفسها (١٠ مايو ١٣٢٤م).

---

(٢٥) «العبر»، ج٦، ص ٤١٦. أما ابن كثير فقد وصل بعدد الرفقة إلى ٢٠ ألفاً، لكنه يجمع ما بين الركب المغربي والسوداني. انظر «البداية والنهاية» في التاريخ، ج ١٤، ص ١١٢.

(٢٦) «تحفة النظار» ج٢، ص ٧٨١، ٧٩٢. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤ – ٣٦.

(٢٧) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤ – ٣٥. وراجع هامش ١٦. ومعلوم أن الدول السودانية طوال العصر الوسيط لم تنشئ عملة نقدية للتداول. وكان السودانيون يتصارفون بالودع أو الاصداف البحرية كعملة. كما أن التبر، والنحاس والحديد في شكل قضبان، والملح وغيره من المواد الهامة في حياة السودانيين كانت تستعمل كوحدات مرجعية في العمليات التجارية. انظر:

- Mauny. R, "Tableau Géographique".., p. 415.

(28) - Monteil Ch, "Les Empires du Mali"..,p. 379.

وإذا استثنينا رواية عبد الرحمن السعدي (ص٧) التي تدعي أن العدد بلغ ٦٠ ألفاً، فإن جلّ الأرقام الأخرى التي تقدمها المصادر لا تدعو للشك والارتياب.

بينما يؤجل ابن حجر العسقلاني تاريخ الحدث زهاء ثلاثة أشهر [٢٩].

وبالنظر إلى ضخامة الموكب السلطاني، فقد اهتزت القاهرة لوصوله، وأرسل الملك الناصر محمد بن قلاوون موظفاً من بلاطه وهو المهمندار لاستقبال منسا موسى. وتم إنزال سلطان مالي وحاشيته بقصر عند القرافة الكبرى، أقطعه إياه الملك الناصر [٣٠].

وإذا صدقنا رواية المقريزي، فسيكون الركب السوداني قد مكث في القاهرة زهاء خمسة أشهر قبل ذهابه إلى مكة. وهذه المدة الطويلة نسبياً، تتطلب الكثير من المصاريف، فضلاً عن أن الإغراءات التي تمنحها مدينة عظيمة وصاخبة مثل القاهرة، سوف تمتص الكثير من أموال السودانيين. إلا أن السلطان منسا موسى كان قد أعدّ لذلك «مائة حمل من التبر كل حمل ثلاثة قناطير» [٣١]، عدا الأموال التي سيحصل عليها بعد بيعه للعبيد الذين جلبهم معه.

وتجمع المصادر على أن سلطان مالي في أثناء اقامته بمصر، كان «كريماً جواداً كثير الصدقة والبر». فقد أهدى للناصر محمد بن قلاوون هدية حفيلة «يقال إن فيها خمسين ألف دينار». وفضلاً عن عطاءاته التي بذلها للقبائل بطريقه، فإنه لم يدع أميراً مقرّباً ولا ربَّ وظيفة سلطانية إلا ووصله بحملٍ من الذهب. نذكر منهم المهمندار الذي تكلف باستقباله، ويظهر حسب تلويحات العمري أن المهمندار قد حصل على كمية وافرة من التبر (الذهب الخام)، ربما تجاوزت قيمتها قيمة الهدية الموجهة للملك الناصر نفسه. ومنهم الأمير أبو الحسن علي ابن أمير حاجب والي مصر والقرافة إذّاك، الذي وصله منسا موسى بخمسمائة مثقال. أما دليل الموكب السلطاني من مصر إلى الحجاز المسمى مهنا بن عبد الباقي العجرمي، فقد حصل على مائتي مثقال من الذهب، ولم ينس منسا موسى رفاق الدليل، حيث افتقدهم ببعض المثاقيل [٣٢].

---

(٢٩) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. «البداية والنهاية»، ج ١٤، ص ١١٢. «السلوك لمعرفة دول الملوك»، ج٢، ص ٢٥٥. «الدرر الكامنة»، ج ٥، ص ١٥٤.

(٣٠) «مسالك الأبصار»، ب ١٠: ٦٧. «الذهب المسبوك»، ص ١٢. والمهمندار مهمته تلقّي الرسل والوفود الواردين إلى السلطان المملوكي، وإنزالهم بدور الضيافة. ومعلوم أن القاهرة عاصمة المماليك آنذاك، كانت تشتمل على ثلاث مدن عظام: الفسطاط، وهو من بناء عمرو بن العاصي، وهي المسماة عند عامة أهل مصر بمصر العتيقة، والقاهرة المعزيّة بناها القائد الفاطمي جوهر لمولاه الخليفة المعز بن القائم بن المهدي، والمدينة الثالثة تسمى قلعة الجبل بناها قراقوش للملك الناصر صلاح الدين الأيوبي. وكانت القلعة تضم بلاط الأيوبيين ومن جاء بعدهم من الأسر التي حكمت مصر، وتوجد بها القرافة، وهي - يقول العمري - تربة عظمى لمدفن أهلها (أي (مصر). وبها العمائر الضخمة، ولها المنتزهات المستطابة. انظر «مسالك الأبصار»، ب ٦، ص ٨٦ - ٨٧، ١٤٣.

(٣١) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. وقد قدر ريموند موني هذه الحمولة بـ ١٠٢٠٠ إلى ١٢٧٥٠ كلغ من الذهب. انظر:

- Mauny R. "Tableau Géographique", p. 426.

والقنطار المغربي أو الإفريقي - كما تنبه إلى ذلك الترجمة العربية لوصف إفريقيا (ص ٢٤) يساوي ٥٠ كلغ و ٨٠٠ غرام.

(٣٢) «العبر» ج ٥، ص ٩٣٢. «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٧، ٧٠، ٧٣. والمقصود بولاية ابن أمير حاجب على مصر والقرافة، أنه كان يتولى أمر مدينتين من المدن الثلاث التي تشملها عاصمة مصر.

وحسب شهادة العجرمي الدليل فإن منسا موسى لما بلغ الحجاز، أفاض على الحجيج وأهل الحرمين الشريفين بحال الإحسان، وتصدق بمال كثير قدره عبدالرحمن السعدي بعشرين ألفاً من الذهب. نضيف إليها أربعة آلاف التي أغرينا بها سابقاً أولئك الاشراف القريشيين الذين رافقوا السلطان المالي (٣٣).

وبينما كان منسا موسى ينثر التبر على أقدام أمراء المماليك في القاهرة، كان رعاياه يتهافتون «على شراء الجواري من الترك والحبوش والمغنيات والثياب، فانحط سعر الدينار الذهب ستة دراهم» (٣٤).

أما العمري الذي سبق المقريزي في تأكيد المعطيات المتقدمة مع بعض الاختلافات الطفيفة، فقد ركز على جانب هام من هذا التهافت السوداني على السلع المصرية، وأطلعنا على الأرباح الكبيرة التي حققها المصريون في عملياتهم التجارية مع أهل مالي.

ولم تكن تلك المكاسب والأرباح – باعتراف التجار المصريين أنفسهم – صافية من الغش. ذلك أنهم استغلوا سذاجة وحسن نية السودانيين، فضاعفوا ثمن السلع خمس مرات. وترتب عن ذلك، أن أهل مالي الذين كانوا عند وصولهم للقاهرة «في غاية سلامة الصدر والطمأنينة»، أن «ساءت ظنونهم بأهل مصر غاية الإساءة لما ظهر لهم من غشهم لهم في كل قول وفي تراجحهم المفرط عليهم في أثمان ما يباع عليهم من الأطعمة والسلع (حتى إنهم لو رأوا اليوم أكبر أئمة العلم والدين، وقال لهم إنه مصري، امتهنوه وأساؤوا به الظن لما رأوا من سوء معاملتهم لهم)» (٣٥).

وعلى الرغم من كثرة الذهب الذي حمله معه الركب الحجي السوداني، والأموال التي وفرتها عمليات بيع العبيد، فإن العطاءات التي تحايل أمراء المماليك على أخذها من السلطان منسا موسى، فضلاً عن ابتزاز تجار مصر، استنفذت مدخرات السلطان، مما اضطره بعد قضاء فرضه إلى الاقتراض من تجار مصر بفوائد فاحشة (٣٦).

إن إقامة منسا موسى مع قومه بمصر، التي استغرقت زهاء خمسة أشهر، شكلت تجربة مريرة، لم يكن أحد من السودانيين ينتظرها أو يتنبأ بها. لقد توقّع الركب الحجي السوداني نهب وإغارات بربر وأعراب

---

(٣٣) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٣. «تاريخ السودان»، ص ٧. ولا يسعنا إلا أن نشكك في ذلك المبلغ الذي قدره السعدي (٢٠ ألفاً)، ونستصغره. والواقع أن مؤرخ تنبكت لا يريد أن يكون منسا موسى قد تصدق في الحرمين بأكثر مما تصدق به الحاج أسكيا محمد، الذي وصل مبلغ عطاءاته بمكة والمدينة ١٠٠ ألف. راجع تعليقنا عن أسباب هذا الموقف في هامش ٣٣ من الفصل المتقدم.

(٣٤) «الذهب المسبوك»، ص ١١٣.

(٣٥) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٣. والتشديد مني.

(٣٦) م. س. ص ٧٠. «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢.

الصحراء، فاستعدوا لذلك بالمال والرجال (٣٧). وتوقع أهل مالي المشاق العسيرة التي تواجه المجتازين للصحاري من عواصف هوجاء وشمس حارقة مع قلة الماء، فهانت عليهم هذه المشاق في سبيل قضاء فرضهم. وقد فكر أهل الركب السوداني في أن رحلتهم الحجية وإقامتهم بمصر والحجاز، سوف يكلفهم المال الكثير فضلاً عن العطاءات والهدايا، فادّخروا لذلك مائة حمل من الذهب، ثم استدانوا بفوائد فاحشة ومجحفة.

لقد توقع أهل مالي كل هذا وتهيأوا لمواجهته مادياً ومعنوياً، لكن ما لم يخطر ببالهم، أو الشيء الذي خاب ظنهم فيه، هو سوء معاملة أهل مصر لهم.

كان أهل مالي المتحمسين برفقة ملكهم، متأكدين من أن إخوانهم المسلمين هنالك، سيسعدون برؤيتهم وسيباركون مسعاهم. وكانوا يتوقعون من أهل مصر أن يأخذوا بأيديهم على اعتبار حداثتهم بالإسلام، وأن يساعدوهم ويشجعوهم على بلوغ هدفهم.

هذا ما كان السودانيون وسلطانهم ينتظرونه حينما خرجوا من مالي، وكانت هذه الآمال تكبر وتكبر في أنفسهم كلما اقتربوا من جامع الأزهر والحرمين الشريفين، غير أن كل هذه الآمال تبددت وتحطمت أمام أعينهم.

ثم جاءت الواقعة التي عمقت الجرح ورسخت حسرة السودانيين وسلطانهم على أهل مصر. ذلك أن الناصر محمد بن قلاوون ألحّ في استدعاء منسا موسى للمثول بين يديه. والأمر يبدو عادياً، بل يمثل حدثاً سعيداً لو كان اللقاء سيحترم أدنى شروط اللياقة الأدبية، المفترضة عند لقاء عاهلين مسلمين. غير أن منسا موسى الذي كان يعلم أنه سيجبر على «تقبيل الأرض أو اليد» كما جرت العادة في المراسيم التشريفية للبلاط المملوكي، حاول جهد مستطاعه تجنب هذا اللقاء لما فيه من إحراج واحتقار له ولقومه. بيد أن الناصر ألح في طلبه، فأحس منسا موسى بحساسية وخطورة الموقف، فسلم أمره لله، وتوجه مجبراً للحضرة السلطانية بالقلعة (٣٨).

ولما وصل منسا موسى ومن معه لحضرة الملك الناصر، طلب منه أن يسجد ويقبل الأرض «فتوقف وأبى إباءً ظاهراً، وقال كيف يجوز هذا؟ فأسرَّ إليه رجل عاقل كان معه كلاماً لا نعلمه. فقال [منسا موسى]:

---

(٣٧) انظر قصة توقف. الموكب السلطاني بأحد نقاط الماء في الصحراء الكبرى، وكيف حاول اللصوص منعه من الماء حتى يهلك عطشاً وحينئذ يسهل انتهابه. لكن دليل القافلة وقائدها العام سليمان ابن بعت واجه الموقف بحزم وقتل اللصوص. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٦.

(٣٨) القصر السلطاني للمماليك يوجد بالقلعة. راجع هامش ٣٠.

أنا أسجد لله وتقدم إلى السلطان فقام له بعض قيام وأكرمه وأجلسه إلى جانبه وتحادثا حديثاً طويلاً، ثم خرج السلطان منسا موسى» (٣٩).

وقد اختلف أصحاب مصادرنا في تناول هذه الحادثة، ومنهم من تجاهلها كليّة مثل ابن خلدون، الذي لا نشك في أنه قصد تجاهلها عمداً حتى لا يحرج نفسه أمام المماليك أولياء نعمته (٤٠). ولعل في هذا التجاهل، شهادة ضمنية تزكي رواية العمري. أما ابن كثير والمقريزي فقد اتفقا على أن السلطان منسا موسى امتنع عن تقبيل الأرض، وقال للترجمان: «أنا مالكي المذهب، ولا أسجد لغير الله». فأعفاه الناصر من ذلك «غير أنه لم يمكّن من الجلوس في الحضرة السلطانية» (٤١).

حقاً، لقد كان منسا موسى رجلاً تقياً، ورعاً، طيب العشرة، سخياً، ولكن كذلك كان رجلاً بالغ الحساسية أبي النفس. لذلك بدا عليه تأثر بالغ عندما أجبر على السجود، وبقي في نفسه الشيء الكثير من هذا الحادث. فرغب عن مصادقة المماليك وأمرائهم، وسعد كثيراً بصحبة هلال حاجب بني عبدالواد، الذي كان قد لقيه في طريقه إلى القاهرة. وفي أثناء إقامتهما في حاضرة مصر استحكمت المودة بين الرجلين على قول ابن خلدون (٤٢).

وعلى الرغم من هذه الإهانات المتلاحقة من طرف تجار مصر وحكامهم المماليك، تمالك السودانيون أنفسهم ولم ينشغلوا عن دينهم. ويشهد الأمير المملوكي أبو الحسن علي أن منسا موسى طوال إقامته بمصر كان «على نمط واحد في العبادة والتوجه إلى الله عز وجل كأنه بين يديه لكثرة حضوره، وكان هو ومن معه على مثل هذا مع جسن الزي في الملبس والسكينة والوقار» (٤٣).

وحسب تعبير منسا موسى نفسه، فإنه جاء إلى مصر لا لشيء آخر غير قضاء فرضه، وإنه لا يرغب في «خلط حجه بغيره» (٤٤). لذلك وجدناه يبحث ويسأل عن فقهاء المالكية بمصر للاستنارة بنصائحهم والاستفادة من علمهم. ولحكمة معلومة بسبب ما رأينا أو لصدفة ساذجة!، اختص منسا موسى مجلسه

---

(٣٩) «مسالك الأبصار»، ب ١٠ ص ٧٠. والتشديد مني.

(٤٠) لا ريب أن ابن خلدون لو تحدث عن الواقعة لسجلها بنوع من الامتعاض، مما سيجعله محرجاً أمام السلطة الحاكمة (المماليك) التي التجأ إليها هرباً من محنته مع المرينيين، وأصبح يعيش في كنفها وتحت رعايتها.

(٤١) «الذهب المسبوك»، ص ١١٢، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج ٢، ص ٢٥٥. والتشديد مني. وقارن ما قاله ابن كثير، «البداية والنهاية»، ج ١٤، ص ١١٢. والواقع أن الدارس يجد نفسه مدفوعاً للأخذ برواية العمري، لأنه اعتمد شهادة رجال مكنتهم مناصبهم الحكومية من حضور وتتبع جل تفاصيل لقاء العاهلين.

(٤٢) «العبر»، ج ٧، ص ٢٣٦.

(٤٣) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٠.

(٤٤) م. س. ص. ٧١.

بفقيه مالكي أصله من بجاية بالمغرب الأوسط وليس من مصر. وهو القاضي شرف الدين أبو الروح عيسى الزواوي، الذي يظهر أنه جالس منسا موسى كثيراً في قصره بالقرافة [٤٥].

وقد أشرنا سابقاً إلى أن القاضي محمد بن أحمد بن ثعلب المصري، مدرّس المالكية بمصر - أحد شيوخ ابن مرزوق الخطيب -، وقد ألف شرحاً لمختصر أبي الحسن الطليطلي باقتراح من السلطان منسا موسى. ونحن لا نعلم هل كان للرجلين لقاء بالقاهرة عام (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م)، أم أن الأمر يتعلق بمراسلة بينهما [٤٦]؟

لا شك أن السلطان منسا موسى قد لقي عدداً آخر من فقهاء المالكية بمصر، بيد أن المصادر لم تخبرنا بشيء، ولسنا ندري سبب هذا الصمت! وحتى بالنسبة للقائه مع القاضي الزواوي، فإنه لولا تلك الإشارة الضمنية للعمري، التي لم ينتبه إليها الدارسون للآن، ما كنا نعلم لقاءهما [٤٧].

بموازاة مع تشوّفه إلى مجالسة علماء وفقهاء المالكية بمصر، فقد استغل السلطان منسا موسى فرصة إقامته بالقاهرة لشراء مجموعة من كتب «فقه المالكية» [٤٨]. ولأن المادة الإخبارية لا تريد أن تطلعنا على عناوين المصنفات التي اشتراها السلطان، فلنترك الأمر جانباً، لأنه كما بينا ، ا.قاً لا يستحق كبير اهتمام.

لقد توقفنا كثيراً بمصر، لكن أهراماتها لن تشغلنا عن هدف، كما أنها لم تشغل منسا موسى وقومه عن قضاء فرضهم [٤٩].

هكذا، وبعد أن استراح الركب السوداني بضعة أشهر واستجمع قوته، أخذ يتهيأ للخروج رفقة الركب الحجي المصري. فلما آن أوان الحج - يقول العمري - بعث الناصر محمد ابن قلاوون إلى منسا موسى «بمبلغ كثير من الدراهم وجمال وهجن خاص كاملات الأكوار والعدة لمراكبه، وأتباع لأصحابه ومن حضر معه وأزواد جمة وركز له العليق في الطرق ورسم لأمراء الركب (المصري) بإكرامه واحترامه» [٥٠].

---

(٤٥) بعد هذا هل يمكن لأحد أن يتجرأ على العمري ويتهمه باطلاق الكلام على عواهنه، وذلك حينما أكد لنا سابقاً أن أهل مالي - بعد أن ساءت ظنونهم بأهل مصر - «لو رأوا أكبر أئمة العلم أو الدين، وقال لهم إنه مصري، امتهنوه وأساؤوا به الظن».

(٤٦) راجع ما قلناه عن الزواوي وابن ثعلب في الفصل المتقدم ص ٢٩١ وهامش ٧١.

(٤٧) من الشخصيات التي لها علاقة بتاريخ بلاد السودان قبل القرن ٩ هـ/ ١٥م، التي أغفلها البحث التاريخي، نجد بالإضافة إلى الزواوي وابن ثعلب، أبو الحسن النحوي الذي ترجم له أبي عبد الله الولاتي في «فتح الشكور»، ص ١٩٦.

(٤٨) «الذهب المسبوك»، ص ١١٣.

(٤٩) سيكون من المثير حقاً، أن نتعرف على الأسباب التي تفسر عدم اهتمام أهل مالي وسلطانهم بالأهرامات، وذلك على الرغم من أن قصر منسا موسى بالقرافة قريب من موقعها، وحتى السلطان منسا سليمان لم يسأل رحالتنا عنها!

(٥٠) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٢.

قد يظن أنها التفاتة كريمة من الناصر تجاه منسا موسى، لكن الحقيقة غير ذلك، إذا سبق لسلطان مالي أن قدَّم لخزينة الدولة المصرية أكياساً من التبر غير هديته للملك الناصر [٥١]. ومقابل ذلك، تلقّى منسا موسى تلك المبالغ النقدية من الدراهم وغير ذلك مما وثقه وزممه العمري. لقد قام الناصر هنا، بعملية تحويلية أو ما يصطلح عليه عند أهل الاقتصاد بعملية الصرف ليس إلا. وأهل السودان كما قلنا، لم تكن لديهم سكة أو عملة نقدية.

أخيراً خرج الركب الحجي السوداني قاصداً الديار الحجازية ضمن الموكب المصري، الذي كان يغادر العاصمة المصرية في العادة يوم ٢١ شوال. والمسافة الفاصلة بين القاهرة ومكة تستغرق في أحسن الأحوال ٣٦ يوماً [٥٢].

وأدى السلطان منسا موسى مع قومه مناسك الحج، وزار قبر النبي (صلى الله عليه وسلم). وتصدّق على ما رأينا بمال كثير في الحرمين الشريفين، ثم حادث مشيخة مكة في أمر القرشيين الذين سيصحبونه إلى بلاده، ونجح بعد لأي في جلب أربعة منهم على ما أخبرنا به صاحب تاريخ الفتاش. وتصادف أن لقي منسا موسى بموسم الحج، العالم المشهور والصالح المشكور والشاعر المذكور، أبا إسحاق إبراهيم الساحلي، المعروف بالطويجن. فتوثقت علاقتهما إلى درجة جعلت أبا اسحاق يهجر بلده غرناطة ويعود مع السلطان إلى مالي حيث توطن تنبكت وبها توفي عام (٧٤٧ هـ/ ١٣٤٠م) [٥٣].

وأمام هذه المعلومات الضئيلة، يبدو جلياً أن المصادر كانت بخيلة جداً في كلامها عن إقامة الموكب السلطاني المالي بالحجاز، مقارنة مع كلامها عنه في أثناء إقامته بمصر. هل يعني ذلك، أن ركبنا السوداني قد ضاع عن أعين وآذان أصحاب مصادرنا في غمرة زحام موسم الحج؟، أم أن انشغال المسلمين بأداء شعائر ومناسك الحج، وانهماكهم في قدسية اللحظة وجلال عظمتها، جعلهم لا يلتفتون لغير ما هم فيه؟

ونعتقد أن تأخر الركب السوداني بمكة وتمديد إقامته بها أياماً بعد انتهاء موسم الحج، [٥٤] أضاف عاملاً آخر ساهم في عرقلة مهمة أصحاب مصادرنا وجعلهم عاجزين عن متابعة أخباره هنالك.

---

(٥١) م. س. ص ٧١.

(٥٢) «تاريخ العلاقات المغربية المصرية». ص ٣٨، ٥١.

(٥٣) المقري، «نفح الطيب»، ج٢، ص ١٩٤. لقد مر علينا أن أبا إسحاق الساحلي هو الذي تكلف ببناء عدد من المنشآت المعمارية في مالي. وقد وقف على قبره رحالتنا ابن بطوطة حينما مر بتنبكت، أما ابن خلدون فقد لقي ابنه بالينبع عام (٧٨٩ هـ/ ١٣٨٧م)، حين جاء حاجاً وحمل معه رسالة إلى ابن خلدون من أبي عبد الله بن زمرك كاتب سر السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة. انظر «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٩، ٧٩٥. «العبر»، ج ٧، ص ١٠٧٦.

(٥٤) «الذهب المسبوك»، ص ١١٣. أما ابن حجر العسقلاني فيتحدث عن تأخر مقداره ثلاثة أشهر! وليس «أياماً» كما ذكر المقريزي. انظر، «الدرر الكامنة»، ج٥، ص ١٥٥.

كما المعنا، فقد تأخر الركب المالي بمكة أياماً، وبذلك فإن عودته إلى مصر كانت منفردة ودون أمراء المماليك وجنودهم، الذين – حسب أحد خدّام البلاط – أوصاهم الناصر خيراً بموكب السلطان منسا موسى.

ويبدو هذا التأخر غريباً ومثيراً للغاية، خاصة إذا علمنا أن موكب منسا موسى سوف يتيه في صحراء الحجاز حين عودته المنفردة إلى مصر، وسيتعرض للإغارة والنهب. ونتساءل هنا هل بقيت لسلطان مالي حاجة هامة يقضيها في مكة حتى يُحرم من الحماية والأمن اللذين يوفرها له الموكب المصري المملوكي؟

يمكننا أن نفكر في بعض الحاجات، منها قضية انشغال منسا موسى بجلب الأشراف القرشيين من مكة. قد يبدو هذا السبب معقولاً، لكن الدارس المدقق لن يقتنع بمثل هذا التبرير كتفسير لتمديد إقامة الركب السوداني في مكة. ذلك أن فترة موسم الحج والأيام التي تليه والتي تستغرقها فترة انتظام القوافل وتهيؤها لمغادرة الحجاز، كافية لقضاء مثل هذه الحاجة.

ونعتقد أن ما بقي في نفس السلطان منسا موسى من حادثة السجود ومن سوء معاملة أهل مصر لقومه، هو الذي دفعه إلى التأخر بمكة، لا لشيء إلا لكي لا يعود في ظل رعاية الركب الحجي المملوكي.

والرسالة مفهومة لدى الناصر محمد بن قلاوون إذا اعتبرنا أن منسا موسى كان يقصد بهذا التأخر، تبليغه بموقفه الدال على استيائه من سلوكه معه في أثناء إقامته بمصر، وأنه غير محتاج لرعايته ورايات جيوشه لقضاء فرضه.

كان منسا موسى يريد أن يحد من غلواء وعجرفة الناصر، في الوقت نفسه كان يود أن يبرهن على حرية تصرفه واستقلاليته إزاء المماليك، الذين يدعون استحقاق لقب السلطنة الشرعية في العالم الإسلامي [٥٥].

وسيكون من المفيد هنا أن نتساءل لماذا لم يطلب منسا موسى من السلطان الناصر أن يكتب له تفويضاً يزكّي شرعية حكمه في بلاد السودان. ومثل هذا العمل قام به أسكيا محمد سلطان السنغيين

---

(٥٥) بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أثر هجوم التتار بقيادة هولاكو عام (٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨م)، اجتهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس في احتواء أحد أفراد الأسرة العباسية، وعمل على احياء الخلافة العباسية بمصر في شخص ذلك العباسي الهارب إليه وهو أحمد بن الظاهر بن الناصر. وفي سنة (٦٥٩ هـ/ ١٢٦١م) بايع الظاهر بيبرس الخليفة الجديد الذي لقب بالمستنصر بالله، أما الخليفة العباسي فقد قام بتقليد الظاهر بيبرس السلطنة. وفي عام (٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م)، أصبح الحجاز تابعاً للمماليك رسمياً. وهذه المعطيات بالإضافة إلى دفاع المماليك عن حوزة الإسلام ووقوفهم في وجه المغول والصليبيين، أضفت على حكمهم مشروعية متميزة بين الأسر الحاكمة في العالم الإسلامي إذاك، أنظر مقدمة تحقيق الباب السادس من «مسالك العمري» ص ٤١، ٤٥. وعبد الفتاح عاشور، ص ١٧٦ - ١٧٧.

إبّان حجه عام (٩٠٢هـ/ ١٤٩٥م) (٥٦). فلماذا لم يسبقه إليه منسا موسى؟

يدعي ابن الدودري أن الناصر محمد بن قلاوون ألبس منسا موسى كسوة ملكية، وقام الخليفة العباسي المقيم في القاهرة تحت رعاية المماليك بتقليده السلطنة الشرعية على بلاد التكرور. في المقابل، ألزم ملك التكرور نفسه بذكر السلطان الناصر في خطبة الجمعة ونقش اسمه على عملته (٥٧).

وواضح أن الرواية من صنع خيال ابن الدودري، ففضلاً عن أنه تفرّد في إعلانها، ولم يشاطره الرأي أحد من أصحاب مصادرنا، خاصة العمري العارف بأجواء وكواليس البلاط المملوكي، فإن صاحبنا يتحدث عن رسم ونقش اسم السلطان في عملة إمبراطورية مالي!، ومعلوم أن الدول السودانية لم تكن لديها عملة نقدية، وجلّ أصحاب مصادرنا يعلمون ذلك ما عدا ابن الدودري.

إن عدم تقدم منسا موسى بطلب إلى السلطنة المملوكية أو الخلافة العباسية للحصول على تفويض شرعي منهما، يمكن أن نرجعه لعاملين متداخلين. أولهما وأهمهما أن منسا موسى خبر المماليك وتعرف على أحوالهم ولاحظ بأسى عميق نظرة الاستصغار منهم إزاءه، التي تجلت بوضوح في حادثة السجود. ثانيهما أن المماليك – مثل أسيادهم الأيوبيين من قبل –شافعيين، ومنسا موسى كما لاحظنا مُصر كل الإصرار على أن لا يتحدث إلى غير أصحاب مالك.

لا ريب أن هذه الخلفيات قد جعلته لا يقتنع بالسلطنة المملوكية، ولا بالخلافة العباسية المقيمة في القاهرة التي لا تحمل من شارات الشرعية سوى الاسم (٥٨). لذلك فضّل جلب الأشراف القريشيين على أن يعلن تبعيته لأحدهما.

قد نكون مخطئين في هذه التأويلات التي تستبطنها الشهادات المصدرية وتقمع بروزها. لكن علينا إن نحن رفضناها أن نقدم الدليل المقنع على أن تعرّض موكب السلطان منسا موسى للإغارة والنهب، كان حادثاً بالصدفة، وأن لا علاقة له بالأسباب التي فسرنا بها تأخر الركب المالي بمكة.

يشهد ابن خلدون أنه بعد انفصال حجاجنا السودانيين وسلطانهم عن مكة، ضلوا الطريق، و«لم

---

(٥٦) «تاريخ الفتاش»، ص ١٢. «تاريخ السودان»، ص ٧٣.

(٥٧) لقد قام يوسف كيوك بترجمة هذه الرواية في مدونته وعلق عليها بما يفيد شكه فيها، ثم إنه تجاهلها في كتابه عن تاريخ إسلام السودان. انظر:

- "Recueil"., p. 478 - 479.

(٥٨) يقول المقريزي عن خلافة الخليفة العباسي «ليس فيها أمر ولا نهي وحسبه أن يقال له أمير المؤمنين». انظر: عبد الفتاح عاشور، ص ١٧٩.

يهتدوا إلى عمران ولا وقفوا على مورد. وساروا على السمت إلى أن نفدوا عند السويس وهم يأكلون لحم الحيتان إذا وجدوها والاعراب تتخطفهم من أطرافهم إلى أن خلصوا» (٥٩).

لقد عودتنا كتب التاريخ والرحلات الحجّية المغربية خلال العصر الوسيط على إغارات أولئك الأعراب، لكنها قلما تحدثت عن ضياع وتيه ركب حجي في صحراء الحجاز. ثم إننا في عصر أوج قوة وعظمة المماليك الذي يوافق عهد ولاية الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١ هـ/ ١٢٩٣ - ١٣٤١م)، ونستغرب كيف أمكن لأولئك الأعراب أن يتجرأوا على الموكب السلطاني لمنسا موسى وهو في ضيافة الناصر (٦٠).

إن المسألة مدعاة للارتياب، وضياع القافلة السودانية في صحراء الحجاز، ثم تعرضها للإغارة والنهب، مؤشران يخفيان في طياتهما معلومات هامة - مجهولة لدينا - عن حقيقة علاقة منسا موسى بالملك الناصر، تلك العلاقة التي طبعها التنافر وسوء التفاهم كما رأينا.

وحتى لا ننفي أو نؤكد بأن الناصر كان وراء ما تعرض له الركب السوداني من تجرؤ الأعراب عليه، نسأل ما هي فائدة الأموال والمثاقيل الذهبية التي وزعها السلطان منسا موسى بسخاء على الدليل العجرمي ورفاقه؟ ثم، وهنا بيت القصيد، من حقنا أن نعرف الأسباب التي جعلت المصادر المشرقية القريبة من الحدث زمنياً، تتجاهل نكبة الركب السوداني، وتمرر الواقعة في صمت مشحون بالتأثر ومشوب بالارتياب.

لقد كان الأب يوسف كيوك دقيقاً ومحقاً عندما اعتبر ابن خلدون الوحيد من بين أصحاب مصادرنا الذين تفردوا في إعلان نكبة موكب منسا موسى في صحراء الحجاز، لان جل المشارقة الذين جاؤوا بعده وشهدوا على الحادث - مثل المقريزي -، إنما استندوا إليه أو انتحلوا رواية العبر مع بعض التصرف (٦١).

والأب كيوك لم يكن متفرغاً للقضية في مدونته حتى يتتبع تفاصيلها، ولربما لم تثر في نفسه شيئاً مثل غيره من الباحثين، فتجاهلوها في أثناء تحليلهم لرحلة حج منسا موسى.

نعود لمشكلة تجاهل أصحاب مصادرنا المشرقية للقضية، ونخصص كلامنا عن العمري لما تتمتع به شهاداته عن تاريخ مالي من مصداقية معتبرة. والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا، هل كانت

---

(٥٩) «العبر»، ص ٥ ص ٩٣٢.

(٦٠) عبد الفتاح عاشور، ص ٢١٤.

(61) - "Recueil"...p. 25.

حظوظ العمري منعدمة في الاطلاع على نكبة السلطان منسا موسى بصحراء الحجاز؟

إن الجواب بالنفي أو السلبي، سوف يضع الباحث في موقف لا يحسد عليه. ذلك أن المهمندار أبا العباس أحمد بن الجاكي، الذي شكل أحد أهم مصادر العمري عن إقامة منسا موسى بمصر، كان قد استقبل السلطان في أثناء دخوله الأول للقاهرة، كما أنه كان الشخص نفسه الذي استقبله بعد عودته من الحجاز (٦٢). ولا شيء يمنع المهمندار من إخبار وإطلاع صاحب مسالك الابصار - ورئيس ديوان الإنشاء بالبلاط المملوكي - على هذه الواقعة الخطيرة.

إن العمري في نظرنا، كان على علم بأدق التفاصيل عن نكبة السلطان منسا موسى. ونرى أن تجاهله للحدث إنما يعود أساساً إلى معرفته بخلفياته وأبعاده، وتأكده من علاقة الواقعة بدسائس ومؤامرات البلاط المملوكي.

وصاحبنا الذي كان يشغل منصب رئيس ديوان الإنشاء، أصبح منذ سنة (٧٣٩ هـ/ ١٣٣٩م). من المغضوب عليهم من طرف السلطة الحاكمة (٦٣). والعمري لا يريد أن يصنع ما من شأنه أن يضاعف حنق وغضب الملك الناصر عليه، أو ينتهي به إلى ما لا تحمد عقباه، لهذا السبب تجنب الكلام عن القضية. أكثر من ذلك، نحس من العمري رغبة قوية في الاقتصاد والاقتضاب في كل ما له علاقة بإقامة منسا موسى بالحجاز. ولو كانت نكبة منسا موسى قد وقعت بالصدفة لما تباطأ في تدوينها، إذ لا شيء يضيره في ذلك (٦٤).

لقد شكلت عودة منسا موسى من مكة إلى مصر تجربة قاسية ومؤلمة للغاية، إنها حسب تعبير ابن خلدون «نكبة نخلص منها أجله» (٦٥)، وكلفته هلاك الكثير «من أصحابه وجماله بالبرد حتى لم يصل معه (إلى مصر) إلا نحو الثلث منهم» (٦٦).

---

(٦٢) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧١ - ٧٢.

(٦٣) عن علاقة العمري ببلاط الناصر محمد بن قلاوون، ينظر: كراتشكوفسكي، ص، ٤٤٢. ومقدمة تحقيق الأبواب ٨ - ١٤ من «مسالك الأبصار»، ص ٧ - ٨.

(٦٤) وحتى إذا كان المهمندار قد نسي إطلاع العمري بتفاصيل الواقعة، فلا نظن أن العجرمي الدليل الذي قاد قافلة منسا موسى من مصر إلى الحجاز وعاد بها، هو الآخر خانته ذاكرته ولم يخبر العمري بالنكبة.

(٦٥) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢.

(٦٦) «الذهب المسبوك»، ص ١١٣. والمقريزي في معلوماته عن بلاد السودان غالباً ما ينقل أو ينتحل روايات سابقيه. وهو هنا يستند إلى شهادة ابن خلدون، حيث قدمها لنا مع بعض التصرف المنحرف. لأننا لا نرى كيف أمكنه تبرير هلاك الثلث بسبب البرد! ويصعب علينا أن نصدق تبريره خاصة وأن المصادر لا تعطي أهمية قصوى لعامل البرد بالنسبة للمجتازين للصحراء الكبرى أو صحراء الحجاز. راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل الأول من هذا البحث.

هكذا، وبعد جهد جهيد، وصل موكب منسا موسى إلى عاصمة المماليك، وذلك في خلال الأشهر الأولى من سنة (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥م) (٦٧). وبدا دخوله إلى القاهرة شيئاً ثقيلاً ليس على السلطة الحاكمة فحسب، وإنما كذلك على تجار مصر وأصحاب مصادرنا.

فالمماليك يريدون رحيله على وجه السرعة، لأن منسا موسى – ملك الذهب في العالم آنذاك –، لم يعد لديه ما يرشي به أمراء المماليك أو ما يقدمه لخزينة الدولة. وتجار مصر حينما تأكدوا من حالته هاته، أصبحوا يفضلون رحيله حتى لا يضطروا لإقراضه. أما العمري وابن خلدون فقد تعبا كثيراً في كيفية إنارتنا بالجوانب المثيرة في علاقة منسا موسى بالناصر، ولا يرغبان في أن يورطا نفسيهما بأكثر مما رأينا إزاء السلطة الحاكمة. لذلك حاولا التخلص من إقامة منسا موسى بمصر بعد قضاء فرضه، وذلك بأسرع وقت ممكن وبطريقة غريبة وملتوية لكن خلفياتها مفهومة ومحل اعتبار وتقدير من طرف أهل التاريخ.

لقد أحس منسا موسى بهذا الانقلاب في سلوك أهل مصر حكاماً وتجاراً وغيرهما من الفئات، وشعر بتبرم الوجوه عنه بعدما كانت تتودد إليه للتملّي بطلعة خزائنه ومدخراته الذهبية. فانكسرت نفسه، وأمسى يود أكثر من أي وقت مضى لو أن الأقدار أزاحت من طريقه مدينة القاهرة التي قهرته وأذلته، وتمنى لو أنه لم يسمع بأهراماتها وجامعها الأزهر (٦٨).

بيد أن السلطان كان مضطراً للتوقف والنزول بالقاهرة، لأن المال نفد – كما يؤكد ابن خلدون –، و«أعجزته النفقة فاقترض من أعيان التجار وكان في صحبته منهم بنو الكويك فاقرضوه خمسين ألف دينار وابتاع منهم القصر الذي اقطعه (له) السلطان (الناصر) وأمضى له ذلك» (٦٩).

ويتفق ابن بطوطة مع ابن خلدون في تحقيق اسم الأسرة التي أقرضت منسا موسى، لكن العمري لا يخصص اسماً معيناً، واكتفى بالقول إن سلطان مالي «احتاج إلى القرض من التجار فاستدان على ذمته من التجار بمكاسب كثيرة وافرة جعلها لهم، بحيث جعل لهم، في ثلاثمائة دينار، سبع مائة ربحاً» (٧٠).

لقد تعلم منسا موسي الشيء الكثير من خلال تعامله مع أهل مصر. فقد رأى ولاحظ كيف أن أمراء

---

(٦٧) إذا علمنا أن موسم الحج ينتهي في شهر ذي الحجة، وأخذنا بعين الاعتبار تأخر منسا موسى بمكة أياماً أو بضعة أسابيع، ثم أضفنا شهرين وهي المدة المحتملة التي استغرقتها رحلته العسيرة من مكة إلى مصر، فيمكننا القول إنه دخل القاهرة حوالي منتصف ربيع الأول من عام ٧٢٥ هـ.

(٦٨) ليس في الأمر مبالغة، ذلك أنه على الرغم من إجماع الروايات التاريخية حول ورع وتقوى منسا موسى، فإن أيا منها لا تخبرنا بمحاولة من السلطان لزيارة الجامع الأزهر أو الأهرامات.

(٦٩) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. وقارن مع رواية ابن بطوطة، «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٩٥.

(٧٠) «مسالك الأبصار»، ب ١٠ ص ٧٠.

المماليك استعملوا جميع الحيل ونجحوا في استنزاف أمواله وأكياس التبر التي جاء بها، وعاين كيف حاول الناصر إدلاله في حادثة السجود، ثم تنبه إلى مؤامرة البلاط المملوكي التي أفردته في صحراء الحجاز وأهلكت ثلث قومه. أخيراً وليس آخراً، أراد تجار مصر أن يمتصوا ما بقي في العظم بعملهم على إقراض السلطان بفوائد فاحشة.

إنها خطوب جليلة حولت رحلته الحجّية إلى رحلة عصيبة. غير أن منسا موسى وهو مقيم بين ظهرانيهم، لم تكن بيده حيلة لمواجهة هذه المواقف، التي لم تخطر بباله، وأخطأها العرافون الذين سألهم قبل تشريقه برسم الحج.

على أن منسا موسى لم يكن ساذجاً حتى لا يتعلم من هذه التجارب، فقد استفاد منها أيما استفادة، وتآمر مع وزرائه وعلّية قومه مثلما فعل معه المماليك، ثم أضمر السياسة الواجبة اتباعها إزاء حكام وتجار مصر.

وكانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، الطريقة التي حصل بها على تلك القروض، ذلك أن السلطان أغرى التجار بفوائد مسيلة للعاب كما لاحظنا، وأملهم في أن يرد لهم أموالهم حين وصوله إلى بلاده. واعتقد تجار مصر أن منسا موسى في موقف حرج لذلك بالغ في نسبة الفوائد، فصدقوه واطمأنوا على أموالهم (أوهامهم) لما رأوا فيه من تدين وورع، وكان ذلك وأساساً لطمعهم.

على أساس هذا الاتفاق بين السلطان والتجار، ودّع الركب المالي مدينة القاهرة، وانصرف منسا موسى إلى بلاده حاملاً معه «كتب فقه مالك»، وبموازاة مع ذلك حمل معه صورة حية عن المجتمع الإسلامي، وأسلوب الحكم في مصر، وطريقة التعامل بين المسلمين وغير ذلك من المظاهر التي وقف عليها أو عايشها أو سمع عنها.

وفي طريق عودته إلى مالي مر الموكب السلطاني ببلد غدامس، وهناك وجد أحد أصدقاء ابن خلدون وهو المعمر ابو عبدالله بن خديجة ينتظر سلطان مالي، حيث جاءه مستغيثاً به، وطالباً منه نصراً على عدوه، ومعونة على أمره [(٧١)].

ومن غدامس واصل الركب السوداني طريقه يطوي المراحل إلى أن دخل مدينة تنبكت مروراً بمدينة كوكو (كاغ)، فأخذ منسا موسى يبني المساجد على ما رأينا في الفصل السابق. ويظهر أن المتاعب لم ترد

---

(٧١) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٥. وحسب المصدر نفسه، فإن المعمر أبا عبد الله الكومي وهو من ولد عبد المؤمن، كان ثائراً وداعية بالزاب للفاطمي المنتظر.

أن تفارق سلطاننا، ذلك أنه اضطر للتأخر بتنبكت أياماً، فأرسل حريمه والأشراف القرشيين الذين صاحبوه، وكل ما جاء به من الحجاز إلى عاصمة ملكه عبر نهر النيجر. وعلم أهل جني بالأمر، فاستغلوا الفرصة وانقضوا على الموكب السلطاني بسبب ما كان لهم من عداء مستحكم إزاء حكام مالي، و« نهبوا كل ما في تلك السفن وأنزلوا الشرفاء عندهم » [٧٢].

بعد قضاء الأغراض التي كانت تشد منسا موسى بتنبكت عاد إلى نياني حاضرة ومستقرّ ملكه، وبذلك أشرفت رحلتنا الحجّية مع السلطان على نهايتها. لكن تبعاتها ظلت تمارس تأثيرها في شخص وسلوك السلطان على عدة مستويات، نخص بالذكر منها جانبين بارزين:

الجانب الديني، حيث بدا السلطان عميق التأثر لما شاهده في الحرمين الشريفين من أحوال ربانية، ولما مر عليه وهو في ضيافة الرحمن من لحظات قدسية عز عليه أن يفارقها. وفي هذا ما يبرر قول العمري، إن منسا موسى لما عاد إلى بلاده قرر أن يتخلى عن الملك ويتركه لابنه محمد (منسا مغا)، و« يعود إلى مكة المعظمة ويقيم مجاوراً بها » [٧٣]. كما أن حماس السلطان وعمله على إقامة وتشييد المساجد في أثناء عودته في كل مدينة زارها يوم جمعة، يحيلنا على مبلغ الآثار الروحانية التي تركتها رحلته الحجية في نفسيته.

الجانب السياسي، ذلك أن صدمته في أهل مصر خاصة حكامهم وتجارهم، نقشت على كل مساحة جسده جراحاً عميقة لم يستطع الزمن تضميدها. من ثمة، نفهم إقدامه على قتل التجار المصريين الذين جاؤوه يطلبون أموالهم، ونفهم تحول وجهته نحو المغرب المريني، وإدارة ظهره للمماليك.

في إطار هذه المعطيات إذن، يمكننا أن نعي لماذا كان ابن خلدون يلح في إقناعنا بمقتل جلّ أفراد أسرة الكويك وعدم حصولهم على الأموال التي كانوا قد أقرضوها لمنسا موسى بمصر. وكأن صاحب العبر يدعونا بإلحاحه ذاك، أن لا نطمئن إلى شهادة ابن بطوطة المعاكسة لأقواله في القضية. وبتسجيل ابن خلدون لأسماء أفراد أسرة الكويك الذين جاؤوا إلى مالي بهدف تحصيل أموالهم من السلطان، كان يريد أن يخبرنا بأنه بحث في القضية بحث تدقيق، وهذا ما لم يفعله ابن بطوطة [٧٤].

---

(٧٢) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٧. وراجع الفصل ١ من الباب ٢، ص ٢٤٤. وحسب عبد الرحمن السعدي فإن الفترة التي تستغرقها المسافة بين تنبكت وجني عبر نهر النيجر، تبلغ خمسة أيام، انظر «تاريخ السودان»، ص ٢٥٢.

(٧٣) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٩. لقد استعمل العمري في روايته هاته، كلمة «قرر» بمعنى عزم. ولا يخفى علينا أن منسا موسى لم يترك الملك، بل استمر في منصبه إلى حين وفاته. وعزم أو رغبة منسا موسى هاته تذكرنا برغبة مماثلة لدى يعقوب المنصور الموحدي، الشيء الذي جعل بعض المصادر تتحدث عن تخليه عن الملك وسياحته في الأرض. انظر، محمد زنيبر، «حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ع ٩، ١٩٨٢م، ص ٥٢.

(٧٤) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٩٥. والواقع أننا لا نملك إلا أن نصدق ابن خلدون، ليس فحسب لأنه من =

بهذا الأسلوب المفجع: القتل وعدم ردّ الديون، انتقم منسا موسى لنفسه من تجار مصر. وبهذه الخطوة الجريئة التي تدلنا على مبلغ غضبه وسخطه على حكام وتجار مصر، يكون السلطان منسا موسى قد بدأ في تنفيذ السياسة التي أضمرها إزاء مصر، وبقية الأقطار الإسلامية الأخرى.

وهذه السياسة، كانت قد ارتسمت جلّ معالمها في ذهنه، وذلك قبل وصوله لحاضرة ملكه. ولا شك أن الفترة التي استغرقتها رحلته الحجية، كانت غير كافية لتقرير وتقعيد أمور السياسة الخارجية الواجب اتباعها. لكن السلطان كان قد حسم الأمر ورتب له كل شيء، ولا رادَّ لما عزم عليه.

وقد حان الوقت لنكشف القناع عن بقية نواياه بهذا الصدد، ولنتعرف على الأركان الأساسية لسياسة مالي إزاء مختلف الواحدات السياسية في بلاد الإسلام.

٣. إمبراطورية مالي وعلاقتها بالقوى السياسية في بلاد الإسلام.

قبل أن ندخل في الموضوع، يجدر بنا أن نقوم بإطلالة على تاريخ العلاقات السياسية لبلاد السودان قبل قيام إمبراطورية مالي.

١. العلاقات السياسية لبلاد السودان إلى منتصف القرن السابع الهجري.

أول سفارة رسمية تعلن عنها المصادر، جاءت في خضم عملية نشر الإسلام ببلاد السودان، حيث حاولت إمارة بني رستم الإباضية بتاهرت، توطيد علاقاتها مع المنطقة.

هكذا أرسل أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨ – ٢٥٨هـ/ ٨٢٣ – ٨٧٢م) ثالث الأئمة الرستميين سفارة تحمل هدية إلى أحد ملوك السودان؛ وكان الذي تقدم هذه السفارة إلى الملك السوداني، محمد بن عرفة، أحد الوجوه البارزة في البلاط الرستمي.

= أهل التاريخ، ولأنه يسعفنا في قراءاتنا وتأويلاتنا، ولكن كذلك بسبب ما سبق أن نبهنا إليه من أن المعلومات التاريخية التي سمعها ابن بطوطة من أفواه الرجال ولم يكن شاهداً عليها، تلزم الباحث الكثير من الاحتراس والحذر (راجع ص ٢٥٦ هامش ٦٩ من هذا الباب). ثم إن إشارة ابن بطوطة إلى وفاة سراج الدين بن الكويك بتنبكت وشيوع خبر بين أهل المدينة مفاده أن سراج الدين قد سُم، كل هذا يزكي شهادة ابن خلدون ويرتقي بها إلى مصاف الرواية المعتبرة عند الدارس. وحتى لو أخذنا برواية رحالتنا فإن مدلولها يؤكد أن اسرة الكويك قد حصلت على أموالها، لكنها لاقت في سبيل ذلك متاعب جمة أهمها وفاة أو بالأحرى مقتل والد الأسرة بتنبكت. أما العمري (ب ١٠، ص ٧٠)، فقد اتخذ موقفاً وسطاً بين ابن خلدون وابن بطوطة ولم يؤكد شيئاً وإنما رجع استرداد التجار لأموالهم من منسا موسى.

ونحن لا نعرف العاهل السوداني المقصود بتلك الهدية، ويغلب على الظن أنه أحد ملوك مملكة غانة أو إمارة كوكو. وحسب رواية ابن الصغير، يبدو أن الهدية لقيت استحساناً من طرف الملك السوداني، كما أن حاملها محمد بن عرفة وجد ترحيباً وإكراماً بالغين (٧٥).

وقرابة عام (٣٨٢هـ/ ٩٩٢م)، تلقت أسرة آل زيري التي ولاها الفاطميون أمر إفريقية بالنيابة عنهم، هدية من بلاد السودان «فيها زرافة، فخرج المنصور حتى دخلت بين يديه» (٧٦).

ويظهر أن آل زيري قد حرصوا على دعم علاقاتهم مع بلاد السودان، وهذا ما يفسر وصول هدية أخرى إليهم سنة (٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م)، أى في عهد دولة المعز بن باديس (٤٠٦-٤٥٤هـ/١٠١٦-١٠٦٢م). ويصف ابن عذاري هذه الهدية بقوله: «هدية جليلة فيها رقيق كثير وزرافات وأنواع من الحيوان» (٧٧).

لا نشغل أنفسنا بتحقيق اسم الملك السوداني - الذي أرسل الهدية - واسم إمارته أو مملكته، لأن المصادر تستعظم علينا معرفة ذلك. وما يمكن أن يشدنا في روايتي ابن عذاري، هو إلحاح السودان على إهداء الزرافات والحيوانات الغريبة والرقيق.

وإذا كانت حاجة آل زيري إلى الرقيق تبدو شيئاً عادياً، فإن سعادتهم باستقبال تلك الحيوانات الغريبة عن بلاد المغرب مثل الزرافات والفيلة، تعود إلى استعمالهم لها في مواكبهم كشارة على مبلغ أبهة وزينة الموكب الملكي في أثناء تحركاته (٧٨).

وفي عهد المرابطين، يخبرنا صاحب الاستبصار أنه اطلع على رسالة أرسلها ملك غانة إلى يوسف بن تاشفين، ولقبه فيها بـ«أمير أغمات» (٧٩). فهل يعني ذلك أن المراسلة تمت في السنوات الأولى من حكم يوسف بن تاشفين وقبل بناء مراكش، أو أن أهمية أغمات في التجارة الصحراوية خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، جعل ملك غانة يعتقد خطأ في أنها قاعدة ملك صاحب الزلاقة؟ (٨٠).

---

(٧٥) ابن الصغير، «أخبار الأئمة الرستميين»، ص ٧١.

(٧٦) ابن عذاري، «البيان المغرب» ج١، ص ٢٤٦. وقد امتد عهد المنصور ابن بكين من عام (٣٧٣ إلى ٣٨٥ هـ/ ٩٨٢ - ٩٩٤م).

(٧٧) «البيان المغرب»، ج١، ص ٢٧٥.

(٧٨) «البيان المغرب»، ج١، ص ٢٤٩. وجاء عند المقري نقلاً عن تاج الدين بن حمويه السرخسي، أن يعقوب المنصور الموحدي جاءه قوم بفيل من بلاد السودان، فأمر لهم بصلة، ولم يقبله منهم، وقال: نحن لا نريد أن نكون أصحاب الفيل، إشارة إلى حملة أبرهة على الكعبة عام ٥٧٠م. انظر «نفع الطيب»، ج ٣، ص ١٠٣.

(٧٩) كتاب «الاستبصار في عجائب الأمصار»، ص ٢١٩.

(٨٠) تختلف الروايات التاريخية في تحديد سنة بناء مدينة مراكش وفي اسم مؤسسها. وتقول عصمت عبد اللطيف دندش (هامش ٩٨): «إن الأمير أبا بكر بن عمر وضع أساس مدينة مراكش عام ٤٥٤ هـ، ثم انصرف للصحراء لإخماد الفتنة، وأتم بناءها يوسف بن تاشفين عام ٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م».

ليس لدينا ما يقدرنا على الإجابة عن هذين السؤالين، وكل ما نستطيع قوله، هو أن المراسلة قد تمت في عهد يوسف بن تاشفين (٤٥٣ - ٥٠٠هـ/ ١٠٦١ - ١١٠٧م).

وقبيل نهاية الدولة المرابطية، دخل المغرب حاجّاً أحد ملوك السودان، وهو صاحب مملكة زافون. ويظهر من رواية ياقوت الحموي، أن ملك زافون كان له فضل وأي فضل على المرابطين إلى درجة أن أمير المسلمين المرابطي آنذاك، تلقاه راجلاً في حين «لم ينزل زافون له عن فرسه». وعند دخولهما قصر أمير المسلمين، دخل زافون راكباً «وأمير المسلمين راجلاً بين يديه» (٨١).

لقد حاولنا جهد مستطاعنا، الاحاطة بالجوانب المختلفة لرواية ياقوت الحموي عن زافون وعلاقتها بالمرابطين، غير أننا لم نظفر بشيء، ولم نهتد إلى طريقة تقدرنا على استكناه المقاصد المتنوعة للرواية، حتى إننا لم نعرف كيف نستنطقها ونسائلها (٨٢).

ومهما يكن من هذا الأمر، يبدو من الجلي الواضح سواء من خلال إشارة صاحب الاستبصار أو رواية الحموي، أن المرابطين بعد تأسيسهم لدولتهم بالمغرب، لم يهملوا بلاد السودان سياسياً وأداروا ظهورهم لها. وقد فعلوا الشيء نفسه إزاء الأيوبيين بمصر لأسباب يضيق مجال تفصيلها هنا.

والمتتبع لأحوال هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، يلاحظ أنها كملوكها منذ بداية أمرهم إلى حين صعود المرينيين في تقوية وضعيتهم الداخلية ومواجهة مشاكل الأندلس وحدودهم الشرقية المحاذية لطرابلس (٨٣).

ربما يكون في تطارح حدود الإمبراطورية الموحدية ما يبرر كثرة المشاكل التي شغلت الموحدين عن بلاد السودان، ومنعتهم من تأسيس تقاليد سياسية في علاقاتهم الخارجية. لكن علينا أن نقيم اعتباراً لعاملين لهما من الثقل ما يكفي لتفسير هذه الوضعية.

أولهما، أن عهد الدولة الموحدية (٥٢٤ - ٦٦٨هـ/ ١١٣٠ - ١٢٦٩م)، لم تعاصره دولة قوية في

---

(٨١) ياقوت الحموي، «معجم البلدان»، مادة زافون، ج ٣، ص ١٢٧. وموقع هذه المملكة السودانية - حسب ت. لويكي - يوجد فيها بين نهر السنغال وبقايا آثار عاصمة غانة (قومبي صالح). وعن تاريخ لقاء العاهلين يرجح يوسف كيوك أنه تم قبل سنة ١١٤٧م، وبالتحديد فيما بين فترة مجيء المهدي بن تومرت (١١٢١م) ونهاية الدولة المرابطية. انظر:

- "Recueil".., p. 185 note 2.

(٨٢) مجموع هذه الإحباطات هي التي حالت بيننا وبين استغلال رواية الحموي في الباب الأول عند كلامنا عن المرابطين وعلاقتهم ببلاد السودان. ونحيل لمن أراد مقاربة الإشكاليات التي تطرحها الرواية على دراسة:

- Lewicki. T, Un Etat Soudanais inconnu: Le royaume de Zafun Cahier d' etudes Af. XI, 1971, pp. 501 - 525.

(٨٣) «العبر»، ج ٦، ص ٤٦٤ وما بعدها.

بلاد السودان. ذلك أنه في الوقت الذي وضعت فيه الدولة الموحدية اللمسات الأخيرة على حدودها النهائية عام (٥٥٥ هـ/ ١١٦٠م)، التي شملت الأندلس والمغربين الأقصى والأوسط وإفريقية، في الآن نفسه كان الضعف أو الوهن قد أخذ مأخذه من مملكة غانة، وبدأت هذه المملكة السودانية تلفظ أنفاسها الأخيرة. وحينما قامت إمبراطورية مالي المسلمة في عهد ماري جاطة (١٢٣٠ – ١٢٥٥م)، كانت معركة العقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) قد هدَّمت دولة الموحدين وهيأت لتشتت ملكهم، ولم يعد من إمبراطوريتهم طيلة نصف قرن بعد ذلك إلا الاسم.

ثانيهما، أن عهد الموحدين تزامن مع انتشار وزحف قبائل بني هلال على طول الضفة الشمالية للصحراء الموازية لبلاد المغرب. الشيء الذي قطع الطريق على الموحدين إلى الصحراء وما وراءها من بلاد السودان. وهذا ما تؤكده إحدى الروايات التي احتفظ بها المقري، ومفادها أن السيد أبا الربيع سليمان بن عبد الله (ت ٦٠٤هـ/ ١٢٠٨م)، الوالي على مدينة سجلماسة في عهد يعقوب المنصور الموحدي، قد قبض على مجموعة من «الخوارج الذين قطعوا الطريق على السُفار بين سجلماسة وغانة»، وقطع رؤوسهم[٨٤].

على أن هذين العاملين لم يمنعا الموحدين من الانتباه إلى أهمية التجارة الصحراوية، والتعامل مع حكام السودان بما يفرضه حسن الجوار، حتى يتيسر الرواج التجاري بين ضفتي الصحراء دون أي عائق. وفي هذا الإطار، أرسل أبو الربيع سليمان الآنف الذكر رسالة إلى ملك السودان بغانة، ينكر عليه فيها احتجازه لعدد من التجار المغاربة.

وهذه الرسالة التي تناقلتها المصادر لبلاغتها وعلو كعب صاحبها في الأدب ونظم الشعر، لا تخبرنا باسم الملك السوداني ولا تاريخ المراسلة. وقد جاء في مطلعها قوله: «نحن نتجاور بالإحسان، وإن تخالفنا في الأديان[٨٥] [....]». وملوك غانة كما نعلم أسلموا منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وأخذوا في مستهل القرن الموالي يؤدون فريضة الحج. فهل كان أبو الربيع سليمان والي سجلماسة لا يعرف ذلك؟!، أم أن سليقته الشعرية وبلاغته النثرية أخذتاه، فضحّى بالحقيقة التاريخية على حساب السجع.

وفي خلال العقود الخمسة التي أعقبت استقلال الحفصيين عن الموحدين، كان الحفصيون بإفريقية يمثلون أقوى وحدة سياسية في بلاد المغرب. فتطلعت إلى قاعدة ملكهم رقاب الحكام والأمراء من الأندلس

---

(٨٤) «نفح الطيب»، ج٣، ص ١٠٧. وكلمة الخوارج الواردة في المقطع الاستشهادي لا علاقة لها بفرقة أو مذهب الخوارج، فهي تعني الخارجين عن السلطة الموحدية لا غير. ونرى أن المقصود بها أعراب بني هلال.

(٨٥) م. س. ج ٣، ص ١٠٥.

والمغربين الأوسط والأقصى، والحجاز (٨٦).

أما بالنسبة للممالك الإسلامية جنوب الصحراء، فقد تشوفت إليهم مملكة كانم المسلمة، ودخلت معهم في علاقات سياسية استمرت طويلاً وطبعها حسن الجوار والتعاون (٨٧). ويستفاد من كلام ابن خلدون أن العديد من السفارات والهدايا سارت بينهما، ومنها الهدية التي أرسلها ملك كانم إلى أبي عبد الله المستنصر الحفصي عام (٦٥٥ هـ/ ١٢٥٧م)، التي كان لها بتونس عاصمة الحفصيين «مشهد عظيم»(٨٨).

وبعد سنة من وفاة المستنصر الحفصي، أي عام ٦٧٦ هـ/ ١٢٧٨م، لحق به الظاهر بيبرس أقوى سلاطين المماليك خلال القرن السابع الهجري (٨٩). وقتها كان حكام مالي شأنهم شأن المرينيين منشغلين عن الحفصيين وغيرهم بتقعيد أمور دولتيهما ولهذا لم يتأت للحفصيين إقامة علاقات سياسية مع بلاد السودان.

وحينما استهل القرن الثامن الهجري، بدأت مالي تتحسس طريقها نحو المجد والازدهار، اللذين عانقتهما في ظل دولة منسا موسى ومنسا سليمان. وهي الفترة نفسها التي احتلّ فيها المرينيون بالمغرب الأقصى والمماليك بمصر، منصب الصدارة في العالم الإسلامي. أما الحفصيون، فقد انطفأت شعلتهم منذ وفاة المستنصر سنة (٦٧٥ هـ/ ١٢٧٧م).

٢. مالي بين المماليك والمرينيين.

كما المعنا، فإن إمبراطورية مالي قبل عهد منسا موسى كانت تعيش طور التأسيس. لذا، فلا شيء يدعو للاستغراب حينما نسجل صمت المصادر إزاء علاقاتها السياسية مع باقي القوى الإسلامية.

وفي الإطار نفسه، يمكننا القول إن حج برمندانة وخاصة منسا ولي وساكورة، منح حكام مالي فرصة للتعرف على أساليب الحكم الإسلامي، وكيفية «بناء» العلاقات بين المسلمين. وربما ساعدهم في عملهم

(٨٦) استقلّ الحفصيون عن الإمبراطورية الموحدية عام (٦٢٧هـ/ ١٢٢٩م)، وشكل عهد أبي زكريا وخلفه المستنصر الذي توفي عام (٦٧٥ هـ/ ١٢٧٧م) أوج عظمة الحفصيين انظر: «العبر»، ج٦، ص ٥٩٣ - ٥٩٤، ٦٠٧، ٦١٤، ٦١٨، ٦٣٤، ٦٥٢.

(٨٧) ابن سعيد، ص ٩٥. التجاني، «رحلة التجاني»، ص ١١١.

(٨٨) ابن خلدون ج٦، ص ٤١٢، ٦٥٢.

(٨٩) تأسست دولة المماليك عام (٦٤٨ هـ/ ١٢٥٠م)، ويعتبر الظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦ هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) المؤسس الحقيقي لدولة المماليك وعندما تقلد السلطنة من يد الخليفة العباسي على ما أوضحناه سابقاً، نظر إلى الحفصيين أيام عزهم نظرة استصغار واستخفاف. انظر: عبد الفتاح عاشور، ص ١٥٥، ١٧٣، ١٨٦، ٣٤٢ - ٣٤٥. وراجع هامش ٥٥.

هذا ما رجحناه من أن ملوك مالي المقدمين على أداء فريضة الحج، كانوا يدخلون مصر والحجاز بأسلوب أو بطريقة سرية، لا تسمح بالكشف عن هوية منصبهم الحقيقي.

مهما يكن من أمر هذا التأويل فإن البلاط المالي في عهد منسا موسى، كانت لديه معلومات لا يستهان بها عن العالم الإسلامي وتقاليد الحكم فيه خاصة لدى المرينيين. ولعل في محاولة البلاط المالي لتمثّل كيفية إحياء ليالي شهر رمضان وليلة المولد النبوي وغير ذلك من المظاهر، ما يزكي هذا الاعتقاد[٩٠].

في المقابل، فإن أهل بلاد المغرب وحكامهم، كانوا يسمعون عن مملكة مالي ومبلغ قوتها وسلطانها، وما استجارة المعمر أبو عبد الله بن خديجة بمنسا موسى، إلا دليل على معرفتهم بأحوال وقوة السلطان المالي.

وفي الجناح الشرقي من العالم الإسلامي، كان المماليك يمثلون أعظم قوة إسلامية. ولا شك أن أصداء قوتهم كانت تصل آذان منسا موسى من خلال الحجاج السودانيين، وغيرهم ممن يفدون على البلاط المالي من أهل الأندلس وبلاد المغرب ومصر[٩١].

- موقف المماليك من الدول الإسلامية جنوب الصحراء ودوره في صياغة سياسة مالي تجاههم.

حينما قرر منسا موسى القيام بأداء فريضة الحج عام (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م)، كان بالإمكان أن يدخل القاهرة متستراً مثل سابقيه، أو في صمت ودون بهرجة ودق للطبول. لكن السلطان منسا موسى كان يروم تحقيق أهداف أخرى بموازاة مع قضاء فرضه.

حقاً، لقد أكد سلطان مالي للمهمندار أنه لا يرغب في خلط حجه بغيره. إلا أن هذا التبرير لا يعدو أن يكون محاولة منه للتهرب من تقبيل الأرض أو اليد. ولولا هذا العائق، الذي رأى فيه منسا موسى نقصاً عليه، ونوعاً من الاحتقار له ولقومه، لعبر سلطاننا عن مواقف مختلفة تمام الاختلاف عن عزوفه ذاك.

---

(٩٠) لقد مر علينا أن عدداً من تجار وفقهاء بلاد المغرب والأندلس، توطنوا بلاد مالي بصفة نهائية أو لبعض السنوات. ولا بد أنهم شكلوا مصدراً مهماً لمعلومات البلاط المالي عن البلاطات الإسلامية الأخرى.

(٩١) راجع هامش ٥١ في الفصل المتقدم، وانظر رواية أوردها العمري (الباب ١٠، ص ٦٩) مفادها أن منسا موسى كان على علم بتخوفات المسلمين في مصر والشام من همجية التتار وأفعالهم الشنيعة، وهذه المعطيات تدلنا على مدى أهمية معلومات منسا موسى عن مصر وأحوالها.

إن منسا موسى دخل القاهرة في موكب أقل ما يقال عنه إنه كان يرغب في لفت الأنظار. فقد جاء سلطاننا مع جلّ وزرائه وعلّية قومه، ورافقه آلاف العبيد فضلاً عن حرسه وجنوده، وحمل معه أطناناً من التبر بهدف نثره على أقدام أمراء المماليك، حتى يعلموا قدره وثراءه وسخاءه.

ثم أقام سلطاننا في القاهرة عدة أشهر، سلك خلالها أسلوباً متميزاً يطبعه التدين والتقوى وحسن السلوك والآداب مع أمراء المماليك الذين أحاطوا به. وحتى يبرهن على تميز أسلوبه، فإنه لم ينشغل ولو للحظة واحدة بمباهج الحياة التي تحيط به في عاصمة المماليك. بل على العكس من ذلك أكد لأمراء المماليك وفقهاء المالكية بمصر، أنه رجل لا يعبأ بمباهج الحياة الدنيا، في الوقت نفسه، برهن لهم أنه رجل أبي النفس، حازم وصارم في أمره، وأنه مع تديّنه الشديد وحسن سلوكه، لم ينس مكانته كملك، لذلك لم يكن يكلم المهمندار إلا بترجمان «مع إجادة معرفته للتكلم باللسان العربي»[(٩٢)].

مجموع هذه المظاهر النموذجية، التي تتجلى في قوة السلطان وثرائه وسخائه وزهده، تكشف لنا عن أن إقامته بمصر، كانت تستهدف التعريف بشخصه ومملكته لدى المماليك. وبالتالي محاولة كسب ود حكام مصر وإقامة علاقات سياسية معهم، متكافئة أو لنَقُل مرضية للطرفين. مما يعد كسباً سياسياً ومعنوياً لمالي وسلطانها، وتزكية لكلمة الإسلام ببلاد السودان.

وكل هذا لا يضير في شيء رحلته الحجية على اعتبار انشغال منسا موسى بمثل هذه القضايا الدنيوية وهو في طريقه لقضاء فرضه. بل بتفكيره هذا، أعطى لرحلته الحجية أبعادها الإسلامية الحقة. وبما أن القاهرة في طريقنا إلى مكة، فلماذا نحرم الإسلام ببلاد السودان من تزكية سياسية ومعنوية، سيكون لها أثر وأي أثر على تطوره بمالي، بحيث ستعود – تلك التزكيات في حالة تحققها – بالنفع على الإسلام والأسرة الحاكمة في إمبراطورية مالي.

بهذه الطموحات والآمال دخل موكب منسا موسى إلى مصر، بيد أن الناصر محمد بن قلاوون وقد أمسى أعظم ملك من ملوك الإسلام آنذاك[(٩٣)]، لم يلتفت إلى سلطان مالي بما كان منتظراً، أو بما كانت تحلم به نياني العاصمة.

---

(٩٢) انظر شهادات ابن أمير حاجب والمهمندار أبي العباس أحمد بن جاكي والعجرمي الدليل، «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٩ – ٧٣. وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه إذا كان منسا موسى لا يكلم المهمندار وغيره من أمراء المماليك إلا بترجمان، فإنه كان يتحدث مباشرة مع أبي اسحاق الساحلي والمعمر أبي خديجة ومن دون ترجمان أو تكليف. هل لأنهما من بلاد المغرب؟ انظر: «العبر» ج ٦، ص ٤١٥ – ٤١٦.

(٩٣) تولى الناصر محمد بن قلاوون الحكم ثلاث مرات، لكنه في المرة الأولى (٦٩٣هـ/ ١٢٩٣م) والثانية (٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م)، كان ما يزال صغير السن دون العشرين من عمره، لذلك كان محجراً عليه من قبل أمراء المماليك. ولم تبرز شخصيته كحاكم قوي إلا في سلطنته الثالثة (٧٠٩ – ٧٤١هـ/ ١٣٠٩ – ١٣٤٠م). انظر عبد الفتاح عاشور، ص ٢٠٣ وما بعدها.

والسياق التاريخي للمسألة يبدو عادياً، ذلك أنه إذا كان المرينيون في عهد أبي سعيد وأبي الحسن على عظمة ملكيهما وحسن سياستهما مع المماليك [٩٤]، قد استطاعوا بالكاد أن يملأوا عين الناصر صاحب مصر والشام والحجاز، فإن بني عبد الواد بتلمسان والحفصيين بإفريقية، لم يتمكنا من كسب وده، لقصر باعهما في العالم الإسلامي خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري. فكيف بمملكة مالي أو كانم في السودان الأوسط.

ولم يكن منسا موسى جاهلاً لهذه المعطيات، وكان يعرف مقامه وقدره شأن بني عبد الواد أمام الناصر. لذلك سهل على الأولين توثيق علاقاتهما واستحكام المودة بينهما [٩٥]، في حين ظل بلاط المماليك سواء بالنسبة لمالي أو بني عبد الواد والحفصيين، نجمة عالقة في السماء يصعب مغازلتها أو كسب ودّها.

بناءً على هذه الاعتبارات، كان منسا موسى حذراً في سلوكه تجاه المماليك. لقد حاول أن يعرفهم بقدره ومكانته، وقوة ورخاء مملكته، وحسن سياسته وتديّنه، دون أن يتجرأ على الناصر. وبذلك يكون قد مدّ يده إليه وهو في ضيافته - يخطب صداقته - بطريقة ذكية ولبقة، على أن يترك للناصر المبادرة في تقييم موقفه، ويقدر ما إذا كان منسا موسى صالحاً لان يكون صديقاً ومعيناً للمماليك، أو أنه دون هذا المستوى، ولا يمكن الارتقاء به إلى مصاف ملوك الإسلام من أمثال الناصر.

وعلى الرغم من الأموال التي دفعها منسا موسي لأمراء المماليك حتى يسهلوا حجه ويشهدوا له في حضرة السلطان الناصر بمزاياه وخصاله الحميدة، فإن الناصر وإن اقتنع بورع وتقوى الرجل، فإنه لم يكن يرى في مملكة مالي ما يحفزه على مصادقتها، حتى إنه لم يكن يعرف مجال حكمها ومدى اتساع رقعتها

---

(٩٤) سيطرة المماليك على الحجاز ثم وقوع مصر في طريق الحجاج المغاربة كان يفرض على المرينيين معاملة المماليك بالحسنى واللين، فضلاً عن أن مصادقتهم يمنح المرينيين دعماً سياسياً في تطلعاتهم لاحتواء سلطة بني عبد الواد والحفصيين. وقد وعى المماليك أهمية الورقة الدينية التي يلعبون بها إزاء المرينيين - وأهل بلاد المغرب بصفة عامة - لكنهم عرفوا قدرهم وتبينوا قوتهم الشيء الذي حدا بالناصر إلى توثيق علاقاته بالمرينيين وتشهد المصادر على العديد من السفارات والهدايا التي سارت بين الناصر وأبي سعيد (٧١٠ - ٧٣٠ هـ/ ١٣١٠ - ١٣٣٠م) وخلفه أبي الحسن (٧٣٠ - ٧٤٩هـ/ ١٣٣٠ - ١٣٤٩م). انظر: «العبر»، ج ٧، ص ٤٧٠، ٥٠٢، ٥٢٥، ٥٥٣. وللاستزادة عن علاقات المماليك مع المرينيين وبني عبد الواد والحفصيين، ينظر، محمد المنوني، «ورقات»... ص ١٢٩ وما بعدها، وعبد الفتاح عاشور، ص ٣٤٢ - ٣٤٨.

(٩٥) نلمع إلى لقاء منسا موسى مع هلال حاجب بني عبد الواد في القاهرة عام (٧٢٤ هـ/ ١٣٢٤م)، («العبر»، ج٧، ص ٢٣٥). وبالنظر إلى أهمية تلمسان قاعدة ملك بني عبد الواد في التجارة الصحراوية، فقد توثقت علاقتها منذ عهد ماري جاطة مؤسس الإمبراطورية. وذلك من خلال أسرة المقري التي أقامت وكالة تجارية كبرى، كانت تلمسان وسجلماسة وولاتة التابعة لمالي أهم مراكزها. وبحكم المصالح التجارية وغيرها صادق حكام مالي أسرة المقري واختصوها بالقرب منهم، انظر: «نفح الطيب»، ج٥، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

وغيـر ذلك من المعلومـات. لذلك أخطأ الناصر عندما لقب منسا موسى بملك التكرور، الشيء الذي أغضب سلطان مالي كثيراً واعتبره إهانة جديدة تضاف إلى لائحة الإهانات التي لحقت به وهو مقيم بمصر (٩٦).

وهنا تأتي قضية ذهب مالي، التي كثيراً ما أساء تقديرها العديد من الدارسين، بحيث أعطوها قيمة قصوى في تاريخ مالي، وروّجوا بإزائها الكثير من الاستنتاجات المجانية للواقع التاريخي.

وما يشدنا بهذا الصدد هو أن كلام العمري وابن خلدون وغيرهما ممن تحدث عن الذهب الذي حمله معه منسا موسى برسم فرضه، يحمل من المؤشرات ما يدلنا على أن أصحاب مصادرنا كانوا يستعظمون تلك الكميات البالغة من التبر، لكن على أساس أنها ثروة عظيمة بالنسبة لرجل عادي أو تاجر عظيم التجارة، وليس حاكماً لدولة عظيمة يتصرف في خزائن ومدخرات بالغة (٩٧).

بهذا التصور ينبغي قراءة روايات المصادر عن ذهب منسا موسى، وإلا فإن الأمور ستختلط علينا وسنصل الطريق في تقديرات وتقييمات مطلقة، غير تاريخية، ومحانية للواقع (٩٨). وبهذا الصدد «حتى لا نفرض قراءتنا للمصادر على أحد»؛ يجدر بنا الانتباه إلى بعض الإشارات الواردة عند العمري وابن خلدون.

جاء في «مسالك الأبصار» و«العبر»، أن منسا موسى لما قدم مصر، قدم للملك الناصر هدية بلغت قيمتها خمسين ألف دينار، وحسبما يظهر من المصدرين نفسيهما لم يكن لهذه الهدية وقع في نفس الناصر. ذلك أنه استصغرها من ملك يخطب ودّه ويدعي امتلاك أكبر مناجم الذهب في العالم الإسلامي إذّاك. ولكي لا يمن عليه بتلك الهدية، فقد أعطاه قصراً في القرافة تمليكاً، باعه منسا موسى – بعد استنفاد أمواله واضطراره للاقتراض – بقيمة الهدية التي أعطاها للناصر.

ومقابل تلك الأكياس من التبر التي وضعها سلطان مالي في خزينة دولة المماليك، تلقّى منسا موسى سكة نقدية وحوائج أخرى مما تلزمه في طريق الحج من جمال وخيول وأخبية ومواد غذائية (٩٩).

---

(٩٦) يقول العمري: «وصاحب هذه المملكة (مالي) هو المعروف عند أهل مصر بملك التكرور، ولو سمع هذا أنف منه، لأن التكرور إنما هو إقليم من أقاليم مملكته، والأحب إليه أن يقال صاحب مالي لأنه الإقليم الأكبر وهو به أشهر». «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٠.

(٩٧) لا ننسى أن الحمولة الذهبية التي جاء بها منسا موسى، كانت مخصصة لتغطية مصاريف الموكب السلطاني بأكمله، والذي قدرنا عدده بثلاثة آلاف نفر.

(٩٨) يكفي الرجوع إلى الباب ٦ و ١٣ من «مسالك الأبصار» للعمري، والأبواب ٣٨ – ٤٤ من المسند الصحيح لابن مرزوق، لمعرفة مدى الفروق الشاسعة ما بين الأموال والمدخرات التي يتصرف فيها ملوك المماليك والمرينيين وبين ما أشرنا إليه من الثروات التي يتصرف فيها ملوك مالي.

(٩٩) العمري، ب ١٠، ص ٧٠ – ٧٢. ابن خلدون ج ٥، ص ٩٣٢.

على هذا الأساس، فإن أمراء المماليك استفادوا من عطاءات وسخاء منسا موسى، بينما لم ير الناصر منه أى شيء يذكر. والذهب الذي جاء به سلطان مالي، يمكنه أن ينعش بعض الشيء اقتصاد مصر، وهذا ما حدث بالفعل، لكنه يمثل حالة استثنائية غير منتظمة سنوياً. والناصر لا يمكنه أن يحدد مواقفه السياسية بناءً على متغيرات اقتصادية ظرفية أو طارئة.

إذن، علينا أن ننظر بعين الناصر إلى ذهب منسا موسى، إن نحن أردنا تفهم موقفه منه. فالناصر عندما دعا سلطان مالي إلى القلعة – مقر حكم المماليك والأيوبيين من قبلهم – كان يستقبل ملكاً مسلماً عادياً لا ترجى منه فائدة كبيرة. ولقاء العاهلين كان مرغوباً فيه من قبل منسا موسى للأسباب التي رأينا سابقاً، لكن سلطان المماليك – بناءً على ما تقدم –، كانت له وجهة نظر أخرى في اللقاء.

فقد كان الناصر على اعتبار عظمة ملكه يعتقد أن منسا موسى سيأتيه صاغراً إلى القلعة وسيسجد له، كما هي العادة في المراسم، وبذلك سيضيف ملك مصر والشام والحجاز لقباً جديداً لألقابه ومجداً آخر لأمجاده، وستحمل توقيعاته فضلاً عن ما تقدم من الأقطار التي يحكمها، اسم بلاد السودان أو التكرور كما يعتقد المصريون خطأ.

ولما حدث من إباء منسا موسى وإجباره بطريقة ذكية [(١٠٠)]! على السجود للناصر وتقبيل الأرض بين يديه، توترت العلاقات بين العاهلين، وبات الأمر ينتظر تبعات معقّدة، كان هجوم أعراب الحجاز وتجرؤهم على موكب سلطان مالي حين عودته من مكة أحد جوانب الظاهرة ليس إلا.

ويا ليت الناصر اكتفى بالقابه ولم يعمل على إذلال منسا موسى. ذلك أن سلطان مالي لم يكن يرغب في مصادقة المماليك لكي يعطوه أهراماتهم، وإنما لكي تضاف لبنة أخرى من لبنات الإسلام في بلاد السودان، لكن الناصر لم يقدر الموقف حق قدره، ولم يكن له من الوقت ما يجعله يفكر في مصائر الإسلام خارج حدود ممتلكاته. لهذا السبب وجدناه يلح على منسا موسى في أن يقبل يديه أو يسجد له.

لقد كان الموقف في غاية الإحراج بالنسبة لمنسا موسى خاصة أن سجوده تم بمحضر وزرائه وعلّية قومه، الذين لا يستطيعون الكلام مع سلطانهم قبل أن يحملوا التراب على رأسهم ويتمرغوا فيه. وتمنى منسا موسى لو أن الأرض ابتلعته على أن يسجد لملك مثله أو يقف مثل هذا الموقف المخجل. لكن سلطاننا لم تكن بيده حيلة لمواجهة عجرفة الناصر وهو في ضيافته، فكظم غيظه وحفظه وارتصد به الأيام، ثم حج وقصد المدينة المنورة وزار، ومنها سار إلى بلاده يطوي المراحل.

(١٠٠) يذكر العمري أن منسا موسى لما «أمر بالسجود وأبى» جاءه عاقل من حاشيته وأقنعه بضرورة السجود بالطريقة التي رأينا. ونعتقد أن الذي أوحى لذلك العاقل أو لمنسا موسى مباشرة بتلك الفكرة في طريقة السجود، هو المهمندار أبو العباس أحمد بن الجاكي.

في غمرة هذه الأحداث المتسارعة، تبلورت في ذهن منسا موسى فكرة التخلّي النهائي عن المماليك. وأصبح يتحين الفرص للانتقام منهم. غير أن السودانيين، وهم «أعظم الناس تواضعاً لملكهم وتذللاً له» على ما أخبرنا به ابن بطوطة، وفّروا على سلطانهم غضبه، وقاموا بما تفرضه عليهم تقاليدهم، وقتلوا بتنبكت تجار مصر الذين جاؤوا يطلبون الأموال التي أقرضوها للسلطان.

في الوقت نفسه، اختمرت في ذهن السلطان فكرة التوجه نحو الدولة المرينية - أقوى وحدة سياسية في الغرب الإسلامي - بهدف ربط علاقات سياسية معها.

وقبل أن نرصد علاقات مالي مع المرينيين، يجدر بنا أن نتوقف عند بعض الآثار الخطيرة لسياسة المماليك تجاه الممالك الإسلامية جنوب الصحراء: مالي، وبرنو، وكانم.

لقد ترتب عن حادثة السجود ومضاعفاتها أن أصبح حكام السودان يحجمون عن أداء فريضة الحج. وبذلك ساهم المماليك في هدم تقليد إسلامي سوداني رفيع، لم يتمكن غيرهم من حكام الغرب الإسلامي أن يؤسسوه أو ينسجوا على منواله.

فإلى حين نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، لم يقدم أحد من ملوك مالي أو سنغاي فيما بعد على أداء فريضة الحج إلا السلطان أسكيا محمد عام (٩٠٢هـ/ ١٤٩٥م).

والمثير في حج أسكيا محمد أنه لم يطلع إلى القلعة للسلام على ملك مصر إذّاك، الناصر محمد بن قايتباوي. ويمكننا أن نفسر المسألة في ضوء عاملين أساسيين. أولهما، تهرّب أسكيا محمد من تقبيل يد السلطان المملوكي والسجود له. ثانيهما، أن حكم المماليك آنذاك (٩٠٢هـ/ ١٤٩٥م)، كان يلفظ أنفاسه الأخيرة، ولم يبق من عمر محنته مع الموت سوى عقدين من الزمن قبل أن يهجم العثمانيون على مصر ويلحقوها بالباب العالي عام (٩٢٢ هـ/ ١٥١٧م) [١٠١]. لذلك لم يستطع السلطان المملوكي وقتئذ أن يجبر الحاج أسكيا محمد على الصعود للقلعة مثلما أجبر الناصر محمد بن قلاوون منسا موسى.

وحتى ننتهي بالمرة من هذا الاشكال الذي وضعه في طريقنا ذلك التقليد المملوكي في المراسيم التشريفية. نشير إلى أن أحد أمراء التكرور، قام بأداء فريضة الحج عام (٧٥٢هـ/ ١٣٥١م)، وعند وصوله إلى القاهرة طلب إعفاءه من الصعود إلى القلعة، فأعفي من ذلك والسبب واضح ولا يحتاج إلى تعليق[١٠٢].

---

(١٠١) عبد الفتاح عاشور، ص ٢٥٠.

(١٠٢) المقريزي لا يعين لنا ما إذا كان هذا الملك التكروري من مملكة كانم أو مالي. ثمّ أنه يتحدث عن ملك، ونحن لا نعرف ملكاً من كانم أو مالي حج في السنة نفسها. لذا، نرى أنه كان يقصد أميراً من أمراء أحد المملكتين وليس ملكاً. وربما كانت هذه الرواية أصل ذلك الخطأ في اعتقاد بعض الباحثين في حج منسا سليمان (راجع هامش ٢٢). انظر: - "Recueil"..., p. 392.

في السياق نفسه، يعتبر الباحث أنور زلقمة أن امتناع رسول الأتراك العثمانيين عن الركوع أمام السلطان المملوكي حشقدم، زاد من توتر العلاقات بين المماليك والعثمانيين، وعصف بما كان بينهما من ودّ وإخاء[١٠٣].

أما قضية علاقات المماليك مع الوحدات الإسلامية في السودان الأوسط فإنها خارجة عن موضوع بحثنا. على أن استحضار بعض جوانب القضية سيفيدنا في تبين الخطوط العريضة لسياسة المماليك إزاء القوى الإسلامية جنوب الصحراء، وآثارها.

نختصر خطواتنا ونقف مباشرة عند الرسالة التي وجهها ملك أو صاحب برنو إلى السلطان المملوكي الظاهر أبي سعيد برقوق عام (٧٩٤ هـ/ ١٣٩٢م)، يشتكي فيها من اجتهاد أعراب جذام في سبي أهل برنو المسلمين وبيعهم بأسواق مصر. وقد تم صاحب برنو رسالته إلى الظاهر برقوق بقوله: «والسلام على من اتبع الهدى»[١٠٤].

ويظهر أن السلطان المملوكي قد اغتاظ من ملك برنو بسبب تلك العبارة التي ختم بها رسالته، لهذا السبب، جاء جوابه على ظهر الرسالة نفسها، استخفافاً بصاحبها، وذلك «بعد سنة أو سنتين»[١٠٥].

وعلّق القلقشندي على استعمال صاحب برنو لعبارة «السلام على من اتبع الهدى»، بقوله: «وكان ذلك جهل من الكاتب بمقاصد صناعة الإنشاء، إذ لا يهتدون [أهل برنو] إلى حقائقها»[١٠٦].

ونرى أن القلقشندي قد تسرع في قراءة واستكناه مقاصد الرسالة. ذلك أن الأسلوب الذي كتبت به تلك الرسالة، ينم عن معرفة لا يستهان بها بادب المراسلات السلطانية. وبالنظر إلى تذمر وغضب سلطان برنو من فعل جذام، وهو موقف عبر عنه بصيغة واضحة، فإننا نعتقد أنه قصد عمداً استعمال تلك العبارة حتى يحرج الظاهر برقوق.

والواقع أن سلطان مصر ما لم يفعل شيئاً لرفع الحيف الذي لحق أهل برنو المسلمين، والمتمثل في استعبادهم من طرف عرب جذام ثم بيعهم كرقيق في أسواق مصر، فإنه يحل لنا حسب الشريعة الإسلامية، أن نخرج الظاهر برقوق من أمة الإسلام ونكفّره. وهذا ما أراد أن يعبر عنه سلطان برنو في

---

(١٠٣) أنور زلقمة، «المماليك في مصر»، ص ٧٩.

(١٠٤) «صبح الأعشى»، ج ٨، ص ١١٦ - ١١٨.

(١٠٥) م.س. ج ٨، ص ٨. وعبارة «السلام على من اتبع الهدى»، لا تستعمل في المراسلات بين المسلمين، وإنما بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى.

(١٠٦) م.س.ج ٨، ص ١١٦.

رسالته باستعماله لتلك العبارة.

والذي غاب عن سلطان مصر، ولم ينتبه إليه القلقشندي، هو أن أهل برنو وكانم ومالي الحديثو العهد بالاسلام، كانوا يعتقدون أن المجتمع الإسلامي في مشرقه ومغربه، مجتمع نموذجي في تطبيق الشريعة الإسلامية. لذلك لم يتورع صاحب برنو في استعمال تلك العبارة بسذاجة وعفوية، وهو محق في ذلك، لأن أهل مصر حينما كانوا ينشرون الإسلام بالمنطقة علّموا أهلها أن التعاليم الإسلامية تحرم استعباد المسلم لأخيه المسلم.

وما دمنا في المراسلات السلطانية، نقف عند رواية أوردها العمري، مفادها أن الناصر محمد بن قلاوون وصله كتاب من منسا موسى وهو «بخط مغربي في ورق عريض، السطر إلى جانب السطر وهو [أي منسا موسى] يمسك فيه ناموساً لنفسه مع مراعاة قوانين الأدب كتبه على يد بعض خواصه ممن جاء يحج ومضمونه السلام والوصية بحامله»(١٠٧).

ويمضي القلقشندي كعادته في نقل روايات العمري فيسجل ما تقدم، ثم أضاف يقول: «ولم أقف لأحد منهم [يقصد حكام مالي] على صورة مكاتبة إلى الأبواب السلطانية»(١٠٨).

ويبدو واضحاً أن توتر العلاقات بين المماليك ومالي على أثر الأحداث التي شهدها حج منسا موسى، لم يساعد على خلق أجواء حميمة بين البلاطين، مما يفسر ندرة الرسائل بينهما، وبالتالي تقلص حظوظ اجتهادات القلقشندي في الوقوف على إحداها.

يتأدى لنا مما تقدم أن المماليك لم يشغلوا أنفسهم بالقوى الإسلامية جنوب الصحراء، ولم يعيروها أي اهتمام يستحق الذكر. وكان الجانب الاقتصادي هو ما يشدهم إلى هؤلاء الأقوام الحديثي العهد بالإسلام. وخير ما يترجم هذا الواقع – فضلاً عن ما تقدم –، تراجع أهل كانم عن المذهب الشافعي الذي أخذوه عن أهل مصر، وتحولهم إلى المذهب المالكي(١٠٩).

---

(١٠٧) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٤. ونستغرب هنا كيف أن منسا موسى كان يعرف منذ الثلث الأول من القرن ٨ هـ آداب الكتابة إلى السلاطين المماليك؛ في حين كان سلطان برنو في آخر القرن نفسه، يجهل – حسب القلقشندي – آداب المراسلات السلطانية. هذا مع العلم أن مملكة برنو أعرف من مالي بأهل مصر وتقاليد الحكم فيها، نظراً لكثرة احتكاك مملكة برنو بمصر. ولعل في كثرة المراسلات بينهما والتي وقف عليها القلقشندي ما يزكي تأويلنا السابق.

(١٠٨) «صبح الأعشى»، ج ٨، ص ١١٥.

(١٠٩) نفسه، ج ٥، ص ٢٨٠.

- إمبراطورية مالي وعلاقتها بالمرينيين

بعد عودة منسا موسى من الحج عام (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥م)، وخيبة أمله في حكام وتجار مصر، حاول جس نبض المرينيين لمعرفة ما إذا كانوا سينظرون إليه نفس نظرة المماليك. وكما عوّدنا منسا موسى فإنه لم يتعجل الأمر، وإنما تريث كثيراً حتى يجمع من المعلومات والمعطيات ما يمكنه من كيفية التصرف مع المرينيين، وكيفية رسم الخطوط الأولى إزاءهم.

وإذا علمنا أن توطد العلاقات السياسية بين حكام مالي والمرينيين، لم تتأكد إلا في عهد أبي الحسن (٧٣٠ - ٧٤٩هـ/ ١٣٣٠ - ١٣٤٩م)، فيمكننا القول إن سياسة جس النبض التي اتبعها منسا موسى، استلزمت زهاء عقد من الزمن[١١٠].

ولا شك أن أصداء حج منسا موسى وما خلفته من آثار لدى أهالي مصر والحجاز، قد بلغت البلاط المريني منذ عهد والد أبي الحسن السلطان أبي سعيد (٧١٠ - ٧٣٠ هـ/ ١٣١٠ - ١٣٣٠م). بموازاة مع ذلك، فإن العلاقات التجارية والثقافية بين مالي والمغرب المريني، كانت تسمح بتسرب الكثير من المعلومات إلى البلاطين عن أوضاع كل بلد منهما.

ويظهر أن السلطان منسا موسى قد حصل على أخبار تغريه بالتقرب وطلب مودة السلطان أبي الحسن. وإذا كان المماليك قد أهملوا القوى الإسلامية جنوب الصحراء، ربما بسبب إنشغالهم بردّ هجومات المسيحيين والمغول والوقوف أمام الأخطار التي تهدد المشرق الإسلامي، أو بسبب ترفعهم، فإن جهاد أبي الحسن في الأندلس لم يشغله عن كسب مودة وصداقة منسا موسى[١١١].

هكذا، نشأت بين العاهلين صداقة حميمية، عجزت الصحراء عن إعاقتها أو الوقوف في وجهها. فصارت بينهما «مواصلة ومهاداة سُفرت بينهما فيها الأعلام من رجال الدولتين [.....]، وتوارث تلك الوصلة أعقابهما»[١١٢].

ومما يلفت النظر بهذا الصدد، أن خصال العاهلين كانت متقاربة ومتشابهة في الكثير من الجوانب. فبالاضافة إلى عظمة ملكيهما، كان أبو الحسن - شأن منسا موسى - رجلاً متديناً تقياً ورعاً، محباً لأهل

---

(١١٠) تجب الإشارة إلى أن أبا الحسن تولى ملك المغرب عام ٧٣٠ هـ، غير أنه لم يهنأ به إلا بعد إزاحته لأخيه ومنافسه الأمير أبي علي صاحب سجلماسة، وذلك عام (٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م). انظر: «العبر»، ج ٧، ص ٥٢٦ - ٥٢٨.

(١١١) «المسند الصحيح»، الباب ٣٨.

(١١٢) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٦.

الدين والعلم، حريصاً على مصالح المسلمين أينما كانوا [١١٣].

ولعل في هذه الخصال المتشابهة، ما يبرر سهولة استحكام المودة بينهما، وإلى جانب ذلك، أضيفت الاعتبارات الاقتصادية لتعطي علاقتهما مرتكزات أكثر قوة بالنظر لما توفّره التجارة الصحراوية من أموال لخزائنهما.

وبينما تشهد المصادر على أن المماليك – وأصلهم رقيق – ترفعوا على منسا موسى، واعتبروه دون مستواهم، ثم ألحقوا مملكته بخلافتهم – الشرعية! – دون استئذان من أحد [١١٤]، فإنها في المقابل لم تخلف لنا ما يشهد على ترفّع المرينيين إزاء حكام مالي، بل الثابت أن كليهما كان يسعى إلى الآخر ويمد يده إليه.

ونحن لا نعلم كيف نشأت علاقة منسا موسى بأبي الحسن، غير أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار تلويحات رواية ابن خلدون الآنفة الذكر، يمكننا القول، إنه فيما بين سنة ٧٣٣ و ٧٣٧ [١١٥] هـ، تبودلت بين العاهلين أكثر من سفارة وهدية. بيد أن صاحب العبر لا يطلعنا إلا على سفارة واحدة بينهما، وفدت على أبي الحسن لتهنئته بمناسبة فتحه لتلمسان عاصمة بني عبد الواد عام (٧٣٧ هـ/ ١٣٣٧م) [١١٦].

ويظهر أن أهمية الحدث (فتح تلمسان) من الناحية السياسية في تاريخ بلاد المغرب، قد سلب اهتمامات مؤرخي القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وجعلهم لا يلتفتون إلى سفارة منسا موسى، وعلى الرغم من المجهودات التي عودنا عليها ابن خلدون في تقصي الحقائق والوقائع التاريخية، فإنه لم يتمكن من الإحاطة بالجوانب المختلفة لهذه السفارة المالية غير ما سجله من تأكيد وصولها ومناسبة رفعها وسنة وفادتها.

على أن فرحة البلاط المريني بقضائه – المؤقت – على دولة بني عبد الواد، واستيلائه على قاعدة ملكهم – تلمسان –، لم تشغل السلطان أبا الحسن – مثلما وقع للمؤرخين المعاصرين للحديث – عن مسؤولياته وواجباته السياسية وصداقته لمنسا موسى.

هكذا، نجده يستقبل سفارة مالي ويكرم وفادتها ويحسن مثواها ومنقلبها. ثم «نزع إلى طريقته في

---

(١١٣) عن خصال أبي الحسن ينظر: «المسند الصحيح»، خاصة الأبواب ٣– ٧.

(١١٤) يقول القلقشندي: «والمتداول بين جماعة كتاب الانشاء أن المكاتبة إليه (أي حاكم مالي): «أعز الله تعالى جانب الجناب الكريم [....] جمال الملوك والسلاطين ولي أمير المؤمنين». انظر: «صبح الأعشى»، ج ٨، ص ١٠ – ١١. وراجع عبد الفتاح عاشور، ص ٣٥٠.

(١١٥) التاريخ الأول يمثل تفرد أبي الحسن بملك المغرب وإزاحته لمنافسه الأمير أبي علي، والثاني يمثل سنة وفاة منسا موسى.

الفخر، فانتخب طرفاً من متاع المغرب ومعونة من ذخيرة داره وأسناها. وعين رجالاً من أهل دولته، كان فيهم كاتب الديوان أبو طلب بن محمد بن أبي مدين ومولاه عنبر الخصي. وانفذهم بها إلى منسا سليمان بن منسا موسى لمهلك أبيه قبل مرجع وفده» (١١٧).

وإذا كان ابن خلدون واثقاً من روايته هاته، فسيكون أبو الحسن قد أرسل هديته تلك فيما بعد سنة ٧٤١هـ أي بعد مهلك منسا موسى وخلفه منسا مغا (٧٣٧ - ٧٤١هـ). وحسب ابن مرزوق فإن هدية أبي الحسن إلى منسا سليمان فاقت هديته إلى الناصر محمد بن قلاوون (١١٨).

ولا ريب أن سفارة أبي الحسن قد أبلغت منسا سليمان تعازيه الحارّة على وفاة أخيه منسا موسى، الذي ترك آثاراً حسنة في شرق وغرب البلاد الإسلامية. فحفظها له منسا سليمان ذكرى طيبة، وأبى إلا أن يقتدي بها كسلوك إسلامي مثالي في العلاقات بين الأسر الإسلامية الحاكمة (١١٩).

وحينما عادت السفارة المغربية، رافقها وفد من رجال دولة مالي، جاؤوا أبي الحسن «يعظمون سلطانه ويوجبون حقه، ويؤدون من خضوع مُرسلهم وقيامه بحق السلطان واعتماله في مرضاته» (١٢٠).

لنترك جانباً الإيحاءات الضمنية التي تلوح بها رواية ابن خلدون، ونكتفي بتسجيل حسن سياسة أبي الحسن إزاء حكام مالي، وكيف استطاع كسب ود وصداقة حكامها باللين والكلمة الطيبة. أوَ ليسوا إخوة في الدين حتى لا تعانق فاس نياني وتحتضنها وترعاها بحق أسبقيتها في الإسلام!

بعد استيلاء أبي الحسن على تلمسان، تشوّف إلى ملك الحفصيين، وأراد ضمّه إلى ممتلكاته. وقد تمكن من تحقيق هذا الهدف، حيث مهد إفريقية ودخل تونس العاصمة يوم الأربعاء ٨ جمادى الثانية من عام (٧٤٨ هـ/ ١٣٤٨م). فانتهز منسا سليمان الفرصة وأرسل سفارة للسلطان المريني بمناسبة فتحه الجديد (١٢١).

---

(١١٦) «العبر»، ج ٧، ص ٥٣٢ ، ٥٥٤.

(١١٧) م.س. ج ٧، ص ٥٥٤ - ٥٥٥. والصحيح أخو منسا موسى وليس ابنه.

(١١٨) لقد كانت مشتملات هدية أبي الحسن إلى الناصر ذات قيمة بالغة، ومع ذلك كانت هديته إلى منسا سليمان أبلغ من ذلك. انظر: «المسند الصحيح»، ص ٤٥٢ - ٤٥٤.

(١١٩) في أثناء اقامة ابن بطوطة بعاصمة مالي في نهاية سنة ٧٥٣هـ، حضر رحالتنا حفلاً صنعه منسا سليمان برسم عزاء أبي الحسن (ت ٧٥٢هـ)، وهذا التقليد لم نسمع به من قبل، ولم نألفه لدى حكام بلاد السودان. انظر: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٢.

(١٢٠) «العبر»، ج ٧، ص ٥٥٥.

(١٢١) حسب ابن مرزوق فإن الغاية التي استهدفها أبو الحسن من فتحه لتلمسان وإفريقيا، تتمثل في محاولته تمهيد الطريق أمام الحجاج المغاربة حتى لا يتعرضوا للمضايقات. انظر: «المسند الصحيح»، ص ٣٥٥، ٣٨٥.

غير أن الأحداث التي واكبت فتح إفريقية، والتي كان من بين إفرازاتها، إقصاء أبي الحسن عن الملك من طرف ابنه أبي عنان، جعل سفارة مالي تصل في ظروف سياسية مضطربة. وفي محاولة من أعضاء السفارة للحاق بأبي الحسن المقيم بتونس، مروا على قسنطينة، وهنالك تعرضت السفارة المالية للاعتداء والنهب كغيرها من السفارات التي جاءت للتهنئة، وتمكن أعضاء الوفود من النجاة بجلدهم، تم تابعوا طريقهم إلى أن وصلوا تونس، لكن دون الهدايا التي كانوا يحملونها لأبي الحسن (١٢٢).

وعلى أثر الصراع الذي شهده المغرب المريني بين أبي عنان ووالده أبي الحسن، والذي انتهى بتخلي الوالد عن العرش مجبراً لصالح ابنه عام (٧٥٢ هـ/ ١٣٥٢م)، صفا الجو لأبي عنان، فانقطع لتصريف أمور دولته (١٢٣).

ولما كان أبو عنان مطلعاً على جميع تفاصيل وحيثيات علاقات والده مع حكام مالي، وعلى علم بالسفارات والهدايا المتبادلة بينهما، قرر سياسة معلومة نجهل الكثير عنها.

- ابن بطوطة وحوافز رحلته إلى بلاد السودان.

بمجرد انتهاء سياحة ابن بطوطة في العالم، ودخوله إلى فاس أواخر شعبان من عام (٧٥٠ هـ/ ١٣٥٠م)، استقبله السلطان أبو عنان، فخبره وعرف قدره ومؤهلاته (١٢٤).

وتصادف أن كان أبو عنان قد انتهى من مشكلة العرش مع والده، فخرج رحالتنا من قصر السلطان بفاس متوجهاً إلى مالي، وذلك قرابة منتصف سنة (٧٥٢ هـ/ ١٣٥٢م) (١٢٥).

فماذا كان يريد أبو عنان أن يعرفه عن مملكة مالي؟

إن الجواب عن هذا السؤال يمثل جوهر المشكل الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان. وإلى حين ظهور شهادات مصدرية تساعدنا في تناول القضية وتبين خلفياتها، فإن ما يتوفر لدينا من مادة إخبارية لا يسمح لنا إلا بطرح بعض الترجيحات.

أهمها أن رحلة ابن بطوطة إلى مالي كانت بإيعاز من أبي عنان، وما يشجعنا على هذا الرأي هو خروج

---

(١٢٢) «العبر»، ج ٦، ص ٨٢١ - ٨٢٢.

(١٢٣) م.س، ج ٧، ص ٥٨٩ وما بعدها.

(١٢٤) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٥٨ وما بعدها.

(١٢٥) بعد أيام قليلة من تخلي أبي الحسن عن الملك لولده أبي عنان، لحق بريه وذلك في ٢٣ من ربيع الثاني عام ٧٥٢هـ.

رحالتنا من قصر أبي عنان متوجهاً إلى مالي، ثم توصله وهو بمدينة تكدا من بلاد السودان بأمر سلطاني يدعوه للالتحاق على وجه السرعة بالحضرة السلطانية بفاس (١٢٦).

والقراءة المتأنية لملاحظات ابن بطوطة عن مالي تطرح أكثر من استفهام. نبدأ بالحاح رحالتنا على اقناعنا بعدم اختلاطه بالسودان، ونسأل: هل كان يخاف أن ننتبه إلى علاقة رحلته بالبلاط المريني أم ليحد من تطلعاتنا للاستزادة من أخبار مالي؟

في الإطار نفسه، يقف الدارس شارداً أمام قضية استطاع رحالتنا بتعاون مع ابن جزي مدون الرحلة، أن يمررها بطريقة ذكية جداً، قد لا ينتبه إليها من ليست له معرفة بتاريخ بلاد السودان.

ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه أهل المغرب وغيرهم ينسجون الحكايات الخرافية حول مناجم الذهب السوداني وكيفية تحصيله وكمية انتاجه، في الوقت نفسه نجد ابن بطوطة الذي أصبح على بعد بضعة أيام من مناجم بوري وغالم بامبوك المالية، لا يحدثنا عن الذهب السوداني، ولا يعمل على تكذيب الإشاعات الرائجة حول المعدن الأصفر سواء عند العامة أو الخاصة (١٢٧).

والمسألة مفهومة إذا اعتبرنا المعلومات التي حصل عليها رحالتنا عن الذهب السوداني، قد أصبحت من أسرار الدولة المرينية، التي لم تكن لديها مصلحة - شأن البرتغاليين فيما بعد - في إذاعة ونشر تلك المعلومات البالغة الأهمية (١٢٨).

بناءً على ما تقدم، نعتقد أن ابن بطوطة قد كتب تقريراً مفصلاً للبلاط المريني عن مالي ومواردها من المعدن الأصفر. وهذا الاعتقاد يتقاطع مع الرأي القائل بفقدان الأصل التام لرحلة ابن بطوطة، وأن المتداول بين أيدينا الآن ليس سوى مختصر للرحلة كما يعتقد بعض الباحثين (١٢٩)، ولكن كذلك ليس سوى ما سمحت بنشره مصلحة الدولة المرينية، فالاختصار في نظرنا مرتبط بهذه الضرورة (١٣٠).

وثمة قضية أخرى مثيرة للانتباه، تتمثل في توتر علاقات ابن بطوطة بالسلطة الحاكمة في مالي. مما

---

(١٢٦) «تحفة النظار» ج ٢، ص ٨٠٠.

(١٢٧) ابن الفقيه مثلاً كان يعتقد أن الذهب في غانة ينبت مثل الجزر. انظر: «مختصر كتاب البلدان»، ص ٨٧.

(١٢٨) أحمد بوشرب، «المخططات البرتغالية خلال القرنين ١٥ و ١٦»، ص ١٩٨. مقال نشر ضمن الإهداء التكريمي للعلامة سيدي محمد المنوني: في «النهضة والتراكم»، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٦.

(١٢٩) الحسن الشاهدي، «أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني»، ج ١. ص ٢٧٥.

(١٣٠) لا ندّعي دراسة شاملة لرحلة ابن بطوطة، لذا فاستنتاجنا لا ينسحب إلا على القسم الخاص ببلاد السودان. ويجدر بنا هنا، أن نلتفت إلى قضية تستحق دراسة خاصة، ومفادها لماذا لم يعتمد ابن خلدون في كلامه عن مالي على ابن بطوطة؟

جعل رحالتنا يصف منسا سليمان بالبخل، ولا يُقبل على حكام الأقاليم. قد نرى في العوامل التي اقترحناها سابقاً، أسباباً معقولة لتفسير هذه الظاهرة (١٣١). لكن ألا يمكن أن يكون منسا سليمان قد أحس بأبعاد مهمة ابن بطوطة، فتظاهر أمامه بالبخل حتى يعطيه انطباعاً مغلوطاً عن مدخرات مملكته من الذهب (١٣٢)؟

أخيراً علينا أن ننتبه إلى الطريق التي أخذها رحالتنا إلى بلاد السودان، فقد دخل ولاتة ومنها سافر مباشرة إلى نياني العاصمة، لكن عودته انحرفت به إلى تنبكت وكوكو وتكدا. «ولا شغل لأهل تكدا غير التجارة، يسافرون كل عام إلى مصر ويجلبون منها كل ما بها من حسان الثياب وسواها (١٣٣)».

فهل كان أبو عنان يريد معرفة الأسباب التي أدت إلى انحراف المحاور التجارية نحو الشرق واتجاهها نحو مصر؟

لا شيء يدعونا لاستبعاد هذا العامل، خاصة أن انعكاساته السلبية على تجارة المغرب المريني مع بلاد السودان خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، سوف يكون لها أثر خطير على خزينة الدولة المرينية.

إنها مجموعة من الاستفهامات التي ينبغي أن نستحضرها ونضعها نصب أعيننا في أثناء قراءتنا لرحلة ابن بطوطة (١٣٤).

ونميل إلى الاعتقاد أن سفارة ابن بطوطة التجسسية، خلقت أجواءً مشحونة بالتوتر بين مالي والمرينيين وأساءت إلى علاقات البلدين. مما يفسر نظرة الارتياب والحذر الشديدين اللذين أصبح منسا سليمان يتابع بهما أبو عنان.

وخير ما يترجم هذه الوضعية المستجدة في علاقات البلدين، هو انقطاع السفارات والهدايا بينهما. ومعلوم أن أبا عنان لم يكن أقل شأناً من والده أبي الحسن في إنجازاته السياسية والعسكرية. ولو كانت

---

(١٣١) راجع الفصل السابق ص ٢٦٩ هامش ١٩.

(132) Abdelaziz. A. "le Maghrib et commerce transsaharien".., 121 - 122.

(١٣٣) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٩٩.

(١٣٤) نعلم أن ابن بطوطة عند بداية سياحته، دخل الإسكندرية في جمادى الأولى من عام ٧٢٦ هـ، وبعد ثلاثة أشهر وصل القاهرة. وقتها كان السلطان منسا موسى قد انفصل عن عاصمة المماليك قرابة سنة وحسب شهادات العمري وغيره، فقد ظل أهل مصر يلهجون لعدة سنوات بذكر حج منسا موسى، والسؤال المطروح هنا: ألم يسمع رحالتنا شيئاً عن هذا الحدث؟!

إن رحالتنا لا يريد أن يجيبنا عن هذا السؤال، واكتفى بإخبارنا بأنه على علم بالرحلة الحجية لمنسا موسى وكذا بقضية اقتراضه من تجار مصر (ج٢، ص ٧٩٥).

علاقته مع منسا سليمان مطبوعة بالودّ والصفاء، لتكريمه - كما جرت العادة لدى حكام مالي - سفار لتهنئته بمناسبة فتحه لتلمسان عام (٧٥٤ هـ/ ١٣٥٤م)، أو بمناسبة محاولته لفتح إفريقية عام (٧٥٨ هـ ١٣٥٨م) (١٣٥).

بيد أن منسا سليمان عوض أن يجامل أبا عنان بسفارة أو هدية، فضّل صنع حفل رسمي لعزاء أبي الحسن، ودعا إليه ابن بطوطة ليبلغ سلطانه بما رأى، وليكون شاهداً على موقف سلطان مالي من الظروف المستجدة.

ولا ريب أن منسا سليمان كان يود الترحّم على روح أبي الحسن لمكانته عنده، لكن في الوقت نفسه كان يود أن ينبه أبا عنان إلى أنه مستعد للترحّم على العلاقات المالية المرينية إن هو استمر في سياسته المحاطة بالارتياب.

مهما يكن من أمر التوتر الذي تسبب فيه أبو عنان، فإن إزاحته عن عرش المرينيين عام (٧٥٩ هـ/ ١٣٥٩م)، والتحاق منسا سليمان بربه بعد سنة من ذلك، سوف يزيح من أمام العلاقات المالية المرينية العناصر التي شحنت أجواءها بالاضطراب.

ولم تكد تمضي بضعة أشهر على استقلال ماري جاطة الثاني بالحكم، وتنحيته لكل منافسيه على عرش الإمبراطورية، حتى وجدناه يرسل سفارة للمرينيين. وبالنظر إلى أهمية الشخصيات السودانية التي جاءت ضمن السفارة، وأهمية الهدايا التي أرسلها ماري جاطة الثاني، فقد كان يوم وفادة السفارة على فاس في صفر من عام (٧٦٢ هـ/ ١٣٦١م)، يوماً مشهوداً، جلس لها السلطان أبو سالم مجلس العرض ونودي في الناس بالبروز، فجاؤوا ينسلون من كل حدب، حتى غص بهم الفضاء، وركب بعضهم بعضاً في الازدحام بسبب تهافتهم وتطلعهم لرؤية الزرافة، التي كانت من بين ماضمّته الهدية المالية. وأهل المغرب لم يتعودوا رؤية مثل هذا الحيوان « العجيب الخلقة » على قول ابن خلدون (١٣٦).

ولما كان نجم مالي والمرينيين قد أخذ في الأفول منذ وفاة منسا سليمان وأبي عنان، فقد طغت المشاكل السياسية الداخلية لكل بلد منهما على مشاغل الحكام. ولم يعد لهما من الوقت ما يسمح بتوطيد علاقاتهما، والاستمرار في تدعيم الوصلة التي قعّد أسسها كل من السلطان منسا موسى والسلطان أبي الحسن. لهذا السبب، كانت سفارة ماري جاطة الثاني، آخر حلقة من حلقات العلاقات السياسية بين

---

(١٣٥) «العبر»، ج ٧، ص ٥٩٨، ٦١٧.

(١٣٦) م.س، ج ٧: ٦٤٤ - ٦٤٥. عند وصول الهدية المالية كان ابن خلدون آنذاك (٧٦٢هـ) يعمل في بلاط أبي سالم، فأنشده قصيدة مطولة بهذه المناسبة، إنظرها في المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٦٨.

البلدين تطلعنا عليها المصادر [١٣٧].

وخلاصة القول، لقد كانت لدى حكام مالي رغبة عميقة لتوطيد علاقاتهم مع القوى السياسية في بلاد المغرب ومصر. وكانوا يطمحون من وراء ذلك إلى تزكية كلمة الإسلام ببلاد السودان ليس إلا. وهذا ما فهمه جيداً أبو الحسن المريني، وربما يكون أبو عنان قد استوعبه كذلك، وأراد أن ينحو بعلاقات البلدين نحو آفاق أرحب ويسطّر لها مسارات جديدة بناءً على معطيات سفارة ابن بطوطة، فكان أن أضر بهدفه وهو يبغي صلاحه.

أما المماليك فقد اعتقدوا خطأ، أن حكام مالي يرغبون في وصاية أو تبعية لخلافتهم المصطنعة، فتعاملوا مع مالي بتسلط وعجرفة. ومملكة مالي لم تكن محتاجة إلى وصاية من أحد، بقدر ما كانت محتاجة لمساعدة وتعاون مع باقي المسلمين في الأقطار الإسلامية، بهدف ترسيخ العقيدة والثقافة الإسلاميتين ببلاد السودان.

وما تروجه الأدبيات التاريخية من أن عامل القرب الجغرافي شكل أساس العلاقة الوثيقة ومرتكزها، التي جمعت بين البلاط المالي والمريني، يبقى تفسيراً صحيحاً، غير أنه سطحي ولا يفيدنا بشيء في فهم الأبعاد العميقة لعلاقة البلاطين.

وللقارئ أن يتساءل معنا، لماذا لم تتوطد علاقتهما قبل حج منسا موسى، وبخاصة في أثناء العقد الثاني من القرن الثامن الهجري. ففي خلال هذا العقد والسنوات الأربع التي تلته، كان كل منهما قد أسس ورسّخ قواعد ملكه، وكانت مسالك التجارة مزدهرة بينهما، وعامل القرب الجغرافي بقي على حاله ولم يتغير، بل الأكيد أنه تحسن: ذلك أن سيطرة مالي على ولاته وسيطرة المرينيين على قبلة الصحراء، جعل حدود الدولتين أكثر اقتراباً من بعضها البعض.

وأخيراً، كيف يمكننا أن نفسر انقطاع علاقات مالي مع المماليك، وإحجام حكام السودان عن أداء فريضة الحج ما لم نستحضر تلك الخلفيات التي أتينا على توضيحها؟

وهنا نسأل المعتقدين في أهمية عامل القرب الجغرافي: ماذا يُعجز منسا موسى عن إرسال سفارة للمماليك تتكون من مائة نفر على أكثر تقدير، وهو الذي سيَّر إلى مصر قافلة تضم ١٢ ألف نفر و ١٢ طناً من الذهب؟

---

(١٣٧) لقد أشرنا سابقاً (ص ٣١٨) إلى السفارة المالية التي جاءت بجثمان ساكورة من برنو. وغير هذه الرواية الشفوية التي دونها دولافوس، فإننا لا نعلم شيئاً عن علاقات مالي مع مملكة كانم - برنو المسلمة.

حتى لا نختم
إشكالية حضور الإسلام في بلاد السودان

(حصيلة وتقويم)

أن يأخذ الدارس في تجهيز نفسه لتحقيق حماس أهل مالي على بيوت الله وقراءة الذكر الحكيم والصيام والحج وغير ذلك من المظاهر الإسلامية، ويتابع عمله بإحصاء عدد المساجد والفقهاء السودانيين بهدف تبيّن درجة رسوخ الإسلام كعقيدة وثقافة في المنطقة، ولا يحصل سوى على أرقام ضئيلة وخافتة، ثم يأخذ بموازاة مع ذلك في تأمل مظاهر تعثر الدين الحنيف لدى السودانيين، فيجد نفسه أمام بعض التصرفات التي تنال من العقيدة الإسلامية بشكل مشين (١).

أن نقوم بمثل هذا العمل وتتحصل لدينا صورة متذبذبة عن واقع الإسلام لدى السودانيين بالشكل الذي رأيناه، هل هذا الواقع يدعو الباحث لإعمال فكره في القضية لفهمها وتفهمها وسبر أعماقها، أو يدفعه ويؤهله لإطلاق الأحكام التقويمية؟

حقاً إن المصادر تعوزنا، الشيء الذي شجع الكثير من الباحثين على طرح بعض التأويلات والأحكام القطعية، وهم مطمئنون على أن اللاحقين عليهم لن يستطيعوا دحضها بشهادات مصدرية حاسمة. لكن لعبة التأويل في صناعة التاريخ، لا تمنحنا حرية مطلقة تتجاوز بنا الأبعاد التي تستبطنها المادة الإخبارية. وقديماً قال ابن خلدون إن للتاريخ ظاهراً وباطناً (٢)، وقد اطلعنا على المظاهر الظاهرة منه، فما هو باطنه؟

١. في المنهج

تنزع جلّ الأبحاث والدراسات الأعجمية إلى التأكيد على إخفاق تجربة الإسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط. وتسجل بناءً على مظاهر تعثره أو بناءً على مقاومة التقاليد الوثنية، عجزه عن احتواء الذهنية السودانية.

والأخذ بمثل هذا الاستنتاج، قد يبدو مقنعاً إن نحن قارنّا حالة الإسلام ببلاد السودان مع حالته في بلاد الشام ومصر أو بلاد المغرب. والأكيد لدينا، أن الخلفية الواثقة من تلك المقاومة، ساهمت بشكل فعال – ربما غير واع – في إعلان إخفاق الإسلام ببلاد السودان بكل اطمئنان وثقة.

(١) ينبغي أن لا يعزب عن البال أن القيام بمثل هذا العمل بالنسبة للمجتمع المغربي خلال العصر الوسيط – مثلاً –، قد يثير دهشة تنم عن الاستخفاف. ذلك أن إسلامية المجتمع المغربي – في وعينا المغيب والحاضر – سوف تصطدم بعنف قوي مع كل نهج يستهدف الغايات نفسها التي رمنا الوصول إليها مع المجتمع السوداني. الشيء الذي يعني اعترافاً ضمنياً بأن الصبغة الإسلامية للمجتمع السوداني – على عكس المجتمع المغربي –، هي محط تساؤل وارتياب.

(٢) «مقدمة العبر»، ص ٢.

ولكي تستقيم المقارنة، وجب أن تكون ظروف انتشار الإسلام في الأقطار الآنفة الذكر، مماثلة أو متقاربة مع ظروف انتشاره في بلاد السودان. والواقع أن هناك اختلافاً بيّناً وشاسعاً بينها. لذا؛ لا يصح من الوجهة المنهجية والتاريخية الاعتداد بتلك المقارنة إلا في إطار يأخذ بعين الاعتبار أوجه التقاطع والتباين، ويراعي الشروط التاريخية التي توفرت لانتشار الإسلام بكل منطقة على حدة. وبدون السير على هدي هذا النهج، يصبح أي استنتاج نستخلصه غير قادر على استكناه الواقع التاريخي الذي نود الاقتراب منه. وحسب قراءتنا، فإن أحداً ممن قالوا بفشل الإسلام في بلاد السودان لم يقم بمثل هذه المقاربة.

والوجه الثاني لهذا الاشكال المنهجي: إنه قبل أن نستخلص إخفاق الإسلام ونقرر عجزه عن احتواء الذهنية السودانية، يكون الباحث قد أطلعنا على المادة الإخبارية وتابع معنا بالاستقراء والتحليل والمقارنة، جلّ المعطيات السلبية منها والإيجابية التي اكتنفت عملية انتشار الإسلام ببلاد السودان.

وفي نظرنا، فقد انصب الاهتمام كثيراً على الجوانب الإيجابية التي ساعدت على وصول الإسلام للمنطقة، بينما تم تهميش الجوانب السلبية أو المعوّقة، ولم تحظ بأي اهتمام جاد.

ما الذي جعلهم يغفلون الجوانب السلبية ولا يلتفتون إليها؟ نسجل بدءاً، أن المصادر لا تفصح عن الجوانب السلبية صراحة. بيد أن الكثير من العوامل الإيجابية التي ساعدت على وصول الإسلام لبلاد السودان – والتي يكاد لا يخلو مرجع من رصدها وتعدادها [٣] –، هي الأخرى من صنع تحليلات الباحثين. لذا، فالمشكل يبقى مطروحاً غير مرفوع.

إن السؤال الذي طرحناه أرّقنا كثيراً، وذهب بنا إلى فضاءات قد تخرجنا عن موضوع بحثنا. والخلاصة التي انتهينا إليها هي أن أولئك الباحثين، كانوا ينظرون إلى الإسلام – عن وعي منهم أو عن غير وعي –، نظرة تنزع عنه واقعيته، وتضفي عليه صبغة مجردة ومطلقة. وبجملة واحدة، فقد كانت تلك الدراسات تنزع عن الإسلام تاريخيته.

والخلفية التي كانت تصدر عنها، تتمثل في كونها ربطت ما بين مصداقية الإسلام وبين ضرورة نجاحه.

فالباحثون المتعاطفون، يودّون التأكيد على أن المسيرة التاريخية للإسلام في كل المناطق التي طرقها، هي مسيرة نجاحات متوالية. والخلفية التي يصدرون عنها، هي تدعيم فكرة عالمية الرسالة المحمدية. من ثمة نفهم تغافلهم عن الجوانب السلبية.

---

(٣) انظر على سبيل الحصر: – حسن أحمد محمود: «الاسلام والثقافة العربية في أفريقيا»، ص ٥٣ – ٧١.
- Nicolas Cuy, "Dynamique de 1, Islam au sud du sahara", p. 35 - 75.

والباحثون الأعاجم لقلة خبرتهم بتاريخ الإسلام، أو الذين يملكون حساسية سالبة تجاه الدين الحنيف ولا يعتقدون في أهمية دور الدين في المجتمع، أغمضوا أعينهم عن الجوانب السلبية وركّزوا على الجوانب الإيجابية. ثم قالوا: إنه إذا كان من المفروض أن ينجح الإسلام المعجزة، فإنه بالنظر إلى مظاهر تعثره ببلاد السودان، يصبح من باب المنطق التاريخي الاعتراف بفشله هناك مقارنة مع تجربته في مصر أو بلاد المغرب.

إن هذه التوجهات المشحونة بأجواء الصراع الحضاري بين الإسلام والمسيحية، هي التي شجعت الكثير من الباحثين على التهافت لتقرير إخفاق أو نجاح الإسلام. وكنتيجة لهذه الخلفيات الذاتية، التي يرفضها البحث العلمي، تغافلوا وأغفلوا الجوانب السلبية المحيطة بعملية انتشار الإسلام في بلاد السودان.

وكان طبيعياً أن تظهر تناقضات صارخة في خلاصات واستنتاجات الباحثين الذين ورطوا أنفسهم في هذا الطريق. هكذا، نجد مثلاً عند أحد أقطاب تاريخ غرب إفريقيا الوسيط، المؤرخ ريموندموني (R. Mauny)، فكرة مفادها أن صناعة الأقنعة تمثل أحد الفنون المترسخة في عمق أعماق الإنسان السوداني. وفي نهاية دراسته يعلن مؤرخنا بأسف وحسرة شديدين عن اندثار هذا الفن السوداني الأصيل بسبب تأثير الإسلام، بموازاة مع ذلك يشدد ر. موني بإسلوب قاطع وحاسم على أن الإسلام أخفق في بلاد السودان.

وأن نعترف بإخفاق تأثير الإسلام، وفي الآن نفسه نؤكد على أنه قضى على نزعة مترسخة وأصيلة لدى الإنسان السوداني، أمران يصعب على أي باحث أن يستسيغهما جمعاً، ويوفق بينهما.

أكثر من ذلك يتأسف مؤرخنا على حالة غريبة، ويقول إنه من سلبيات الحضور الإسلامي في بلاد السودان، أنه قضى على التقاليد الأصيلة – الوثنية طبعاً – لدى المجتمع السوداني. ولست أدري هل القضاء على ظواهر اجتماعية وغيرها مثل أكل لحوم البشر، والعري، ومشاعية المرأة... إلخ، يمكن أن نصنفها ضمن المعطيات السلبية؟! (٥).

أما الأب يوسف كيوك (J. Cuoq)، قطب المؤرخين المهتمين بقضية الإسلام في بلاد السودان في خلال العصر الوسيط، والعارف بأحوال تاريخ الإسلام، فقد آخذ عدداً من الباحثين الذين يعتقدون في هامشية الإسلام في الحياة السودانية على عهد مالي. بيد أنه عاد في نهاية دراسته ليؤكد استنتاجاتهم نفسها (٦). ونسجل هنا أن دراية يوسف كيوك بتاريخ الإسلام، هي التي جعلته لايندفع كثيراً مثل زملائه الأعاجم في

(4) "Tableau Géographique"., p. 536.

(5) Ibid.,p. 542.

(6) "Histoire de l, Islamisation"., p. 126 - 127, 225, 300, 303.

استنتاجاته حول قضية الإسلام ببلاد السودان (٧).

إن الإسلام كدين وكظاهرة تاريخية، لا يلزم الدارسين كيفما كان انتماؤه بتبني مواقف مسبقة إزاءه، كما أن البحث التاريخي الجاد، يرفض المواقف المسبقة والمناهج الجاهزة.

٢. الجوانب المحبطة في عملية انتشار الإسلام في بلاد السودان.

إن أول ما يثير انتباهنا في عملية انتشار الإسلام ببلاد السودان، هو أنها لم تتوقف طوال العصر الوسيط، بل إنها استمرت تمارس فعلها حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) مع الحركات الجهادية التي برزت حينئذ (٨).

وهذا المؤشر وحده كاف لكي يبيّن لنا مدى المعاناة التي لقيها الإسلام، وهو يحاول كسب بلاد السودان لدار الإسلام، ويعمل جاهداً على إدماج السودانيين بصفة نهائية وفعالة ضمن الأمة الإسلامية.

وكما تبين لنا من خلال الفصول المتقدمة، فإن أهل المغرب خاصة، بذلوا مجهودات لا يستهان بها في سبيل نشر الدعوة الإسلامية ببلاد السودان. وتبين لنا كذلك أن السودانيين من جانبهم، رحبوا بالإسلام وعبروا من خلال عدد من المؤشرات والسلوكيات عن رغبتهم العميقة في الانتماء للعقيدة والثقافة الإسلاميتين.

وإذن، لماذا تعثر الإسلام في بلاد السودان ولم يأخذ مكانته العادية في المنطقة مثلما هو الحال بالنسبة لمصر أو بلاد المغرب، هل الأمر يتعلق بمقاومة شديدة من طرف الديانة أو المعتقدات الوثنية السودانية كما يحاول أن يقنعنا بذلك يوسف كيوك وغيره؟ (٩).

كما سنلاحظ وشيكاً، فإن إجابتنا عن السؤال الأول سوف تجعل الاستفهام الثاني غير ذي جدوى.

ونعتقد أن هناك ثلاثة عوامل أساسية كان لها وقع سلبي على سيرورة انتشار الإسلام ببلاد السودان، وبالتالي لم تسمح بتطوره بشكل طبيعي، وهي تتمثل في العناصر التالية: قلة الدعاة وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام، وقلة الحواضر السودانية، وأخيراً حرمان السودان من عملية التعريب.

---

(٧) لقد اقتصرنا على تناول استنتاجات ريموندموني ويوسف كيوك لمكانتهما العلمية المتميزة في حقل الدراسات الإفريقية. أما بالنسبة لاستنتاجات وتصورات أسماء مثل ر. كورنوفان (R. Cornovin) وج. روش (J. Rouch)، فهي بعيدة جداً عن الواقع التاريخي، فضلاً عن أنها لا تحترم في كثير من الأحيان شروط البحث التاريخي.

(٨) الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص. ٢٥٤ - ٢٧٤.

(٩) كما سيتبين لنا لاحقاً فإن استعمال الباحثين الأعاجم لمصطلح «المقاومة» غير جائز من الناحية المنهجية والموضوعية.

أ- قلة الدعاة وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام

إذا قيل إن «العدد هو التاريخ»، فعلينا أن نتساءل كم كان عدد الفقهاء والدعاة المسلمين الذين تحملوا مسؤولية نشر الإسلام بين السودانيين فيما بين القرن الثالث ومنتصف القرن التاسع الهجري؟

حقاً، إن المصادر، بالنظر للظروف المختلفة التي تطرقنا إليها، عجزت عن متابعة القضية، غير أن الإشارات والمؤشرات التي تطرحها، تسمح لنا بالقول إن عدداً قليلاً جداً من الفقهاء في مستوى عبد الله ابن ياسين والإمام الحضرمي وأبي الحسن النحوي وأبي يحيى السائح [١٠]، ارتادوا بلاد السودان وعملوا بها أو قريباً منها.

أما التجار المسلمون، فلا ينبغي أن ننتظر منهم ترك عملهم الذي جاؤوا من أجله ليتفرغوا لنشر الإسلام. لذا، فإن إسهاماتهم بهذا الصدد، اقتصرت على دور التكشيف أو الدليل بالنسبة للدعاة المسلمين. ويمكننا أن نجمل مساهمتهم في كونهم مهدوا الطريق للدعاة، وأزاحوا من أمامهم العوائق النفسية التي يمكن أن تقف حائلاً عند لقاء الفقهاء الدعاة بالسودانيين لأول وهلة. ومن ثمة نتبين فعالية دورهم.

ومما زاد في تعقيد مشكلة العدد، أنه لم يكن هناك أي تأطير أو تنظيم يسهر على استمرارية عمل الفقيه الداعية. ذلك أن ارتحاله عن بلاد السودان أو وفاته، لن تستتبعهما بالضرورة إمكانية تعويضه بفقيه آخر.

وإذا كانت الصحراء قد وقفت حاجزاً حديدياً بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الشيء الذي يفسر قلة انتشار الدعاة المسلمين بين السودانيين، فإن عدم انتظام واستمرارية عملية نشر الإسلام بوتيرة عادية أو متسارعة، يرجع أساساً إلى أن حضور الإسلام ببلاد السودان إنما تحقق بطريقة عفوية وتلقائية. مما يعني أن الدعوة للدين الحنيف في المنطقة، لم تخضع لرغبة سياسية منظمة وموجهة ومدعمة من طرف الدولة الإسلامية.

وعجز أصحاب مصادرنا عن متابعة الخطوات المنفردة لأولئك الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، إنما يجد مبرره أو تبريره في هذا الواقع. ذلك أنه لو افترضنا جدلاً، أن الدولة الإسلامية أرسلت قائداً عسكرياً لفتح بلاد السودان بهدف نشر الإسلام بالمنطقة، لسهل على المؤرخين المعاصرين للحدث، تدوين زمن الفتح وكل ما يترتب عنه من تنصيب الوالي وتنظيم الإدارة، واستقرار الجند الفاتحين، والتفاعلات الاجتماعية

---

(١٠) الشخصيات الثلاث الأولى تحدثنا عنها، وعن أبي يحيى السائح تنظر ترجمته في التشوف، رقم: ٢٣٢، ص ٤١٠ - ٤١١.

والثقافية الناجمة عن احتكاك العناصر المسلمة الفاتحة بالعناصر السودانية المحلية (١١) الخ.

نستخلص مما تقدم مايلي:

- إن الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، لم يكن عددهم كبيراً بالقدر الذي يسمح بإحداث تحولات جذرية وشاملة في وقت قصير. فإلى حين قيام إمبراطورية مالي المسلمة، كان قد مر أكثر من ثلاثة قرون من العمل الدؤوب بهدف نشر الإسلام. ومع ذلك، استمرت مع مالي - كما رأينا - عدد من المظاهر التي تنال من العقيدة الإسلامية.

- إن مسؤولية نشر الإسلام بالسودان، تحملها فقهاء دعاة بمساعدة التجار، وهم محرومون من أي دعم مادي أو سياسي أو توجيه من طرف الأُسر التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب الإسلامي. وبالتالي فإن العملية لم تخضع لأي تنظيم مقنن وموجه يسمح بتطورها بشكل عاديّ.

اعتبار هاتين الملاحظتين عند دراسة ومقاربة موضوع الإسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني، يمكننا من توضيح عدد من القضايا الغامضة التي تحفّ بالموضوع..

أهمها أنها تفسر لنا بطء مسيرة الإسلام في بلاد السودان، كما أنها تجعلنا أكثر تفهّماً لقضية تعايش بعض التقاليد السودانية الوثنية جنباً إلى جنب مع الإسلام. ولا يغيب عنا في هذا الإطار، الخصوصية التي تتميز بها دينامية حركة الإسلام. ذلك أن الرسالة المحمدية أينما حلّت، لا تعمل على طرد التقاليد المحلية إلا إذا كانت تنافي أُسسه ومبادئه في العمق، وتهدد كينونته (١٢). وما عدا ذلك فإنها تتركها تمارس سلطتها إلى أن تضمحل تدريجياً مع الزمن، ولنا في تاريخ الإسلام ببلاد المغرب أمثلة واضحة عن ذلك(١٣).

ب. قلة المراكز الحضرية في بلاد السودان.

قد لا يحتاج الدارس إلى كبير جهد ليكتشف ازدواجية مسيرة التجارة والإسلام في بلاد السودان. الشيء الذي يفسر ارتباط الإسلام بالمراكز الحضرية. ذلك أنه كلما بلغ تاجر مسلم أحد أسواق مدائن

---

(١١) لعل في كتابات اليعقوبي وابن عبد الحكم وابن عذاري عن بلاد المغرب ما يساير هذا التصور. ولا يخفى عنا بهذا الصدد، أن حملة أحمد المنصور الذهبي إلى بلاد السودان وفّرت لنا أكبر قدر من المعلومات التاريخية التي نعرفها عن المنطقة خلال العصر الوسيط.

(١٢) حسن أحمد محمود: «الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا»، ص ٢٤٠.

(١٣) يقدم لنا تاريخ إمارتي نكور بالريف وبرغواطة في تامسنا نموذجين واضحين بهذا الشأن.

السودان إلا وتعقّب خطاه فقيه داعية، واستقر بتلك الحاضرة بهدف تعليم السودانيين مبادئ الدين الحنيف.

وترتب عن هذه الحالة أن عرفت التعاليم الإسلامية رسوخاً وتطوراً بالغين في جلّ المدن مقارنة مع الأرياف السودانية. بموازاة ذلك فقد استفادت القرى الواقعة على الطرق الرابطة بين المدن السودانية من هذه الوضعية. ولعل في كلام ابن بطوطة عن قريتي زاغري وزاغة الواقعتين على الطريق الواصل ما بين نياني العاصمة ومدينة تنبكت، أبلغ تعبير عن حالتنا هاته [١٤].

يتأدى لنا إذن، أن حضور الإسلام ببلاد السودان تمركز بالنقاط الحضرية، وانطلاقاً منها أخذ الإشعاع الديني يمارس تأثيره على المناطق المحيطة بها أو المجاورة لها.

وهذا التصور الذي يمكن أن نتلمّسه حدساً أو تأويلاً، يمكن أن ينتهي إليه كل من خبر المادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان. وليس من محض الصدفة أن يتبناه أحد أصحاب مراجعنا في كلامه عن السودان، وذلك منذ القرن الثامن الهجري. ونقصد الجغرافي الدمشقي المتوفى سنة (٧٢٧ هـ/ ١٣٢٧م) [١٥].

يقول جغرافينا: «ينقسمون إلى كفار ومسلمين. فالمسلمون يسكنون المدن ويلبسون المخيط والكفار طوائف وهم لملم وتميم ودمدم فمن قارب المسلمين يسترون فروجهم بجلود ومن بعد منهم يأكلون من وقع إليهم من الناس من غير جنسهم لشدة توحشهم من الناس وهم الدمدم» [١٦].

يبدو من الجلي الواضح من خلال كلام الدمشقي، أنه كلما ابتعدنا عن المراكز الحضرية قلّ تأثير الإسلام على السودان. وهذه الملاحظة الدقيقة التي أبداها جغرافينا، لا تسمح لنا أو لغيرنا أن يقرر أي استنتاج كان (إخفاق أو نجاح)، ما دامت سيرورة العمل لم تبدأ بعد. ومخطئ من يغمض عينيه عن هذه الحقيقة التاريخية البارزة.

ولا شك أن القارئ قد لاحظ معنا، أن عدد مدائن السودان كان ضعيفاً جداً مقارنة مع مساحة

---

(١٤) «تحفة النظار»، ج٢، ص ٧٩٩. وراجع تعليقنا، ص. ٢٨١ هامش ٤٤.

(١٥) الدمشقي غير دقيق في معلوماته عن بلاد السودان، فقد أخذها عن عدد من الأسماء المعروفة لدينا مثل المسعودي والبكري والإدريسي وغيرهم. بيد أنه لم يقتصر على النقل والانتحال، وإنما حاول ممارسة قراءة في المعلومات التي كانت بين يديه. وقد كان يوسف كيوك دقيقاً حينما نفى عنه صفة الانتحال، وقال في حقه:
On Sent que l' auteur (Al - Dimashki) a voulu mettre un peu d' ordre dans toutes ces informations et s'en tenir à l' essentiel. "Recueil".., p. 240. note 1.

(١٦) «نخبة الدهر»...، ص ٢٦٨.

إمبراطورية مالي. وسيكون من المثير جداً إذا علمنا أن أهم المدن السودانية لا يتجاوز عددها خمساً، وهي: ولاتة، كوكو، تنبكت، جني، نياني (١٧).

وإذا سلّمنا برأي المؤرخ جبريل نيان (D. T. Niane)، القائل بأن أساس اقتصاد المجتمع السوداني في خلال العصر الوسيط يتمثل في الفلاحة وتربية الماشية، نصبح أكثر تفهماً لمسألة ضعف المجال الحضري في بلاد السودان (١٨).

إن هذا الواقع: قلة الدعاة مع قلة الحواضر، فرض حصاراً قوياً على الإسلام المتمركز في الحواضر، وخنق جلّ قنوات تسربه وتدفقه إلى الأرياف السودانية، بحيث جعل أمر انتشاره شيئاً صعباً إن لم نقل مستحيلاً.

ومما أضاف همّا جديداً لمشكلتنا، أنه كلما ظهرت مدينة سودانية جديدة، وسعد بذلك فقهاؤنا الدعاة، سرعان ما تتلاشى كل طموحاتهم وآمالهم. ذلك أن تأسيس السودانيين لمدينة ما، غالباً ما يكون على حسابِ مدينة أخرى. وبعبارة أوضح، إن تشييدهم لمدينة جديدة لا يحقق رقماً إضافياً إلى لائحة مدائن بلاد السودان، بل يأتي قيامها وإنشاؤها ليحافظ على التوازن القديم بين المجال الحضري والريفي لا غير (١٩).

أمام هذه المعطيات هل نريد أن نسد جل القنوات والأبواب في وجه الإسلام، ثم نأتي ونطالبه بأن يحقق لنا معجزة تاريخية تؤدي إلى انتشاره وحده، وبعد ذلك نتأسف – بتواضع مزيف – على أنه لم يحقق رغبتنا، ثم نلومه على فشله؟

هنا يظهر بكل وضوح، كيف أن الكثيرين ممن استنتجوا إخفاق الإسلام في بلاد السودان، إنما استندوا في تحصيل إدعائهم ذاك على خلفيات واعتبارات ذاتية، ومعايير مسبقة جاهزة – منها مسألة ربطهم بين مصداقية الإسلام وضرورة نجاحه –، وليس على معطيات تاريخية متكاملة.

---

(١٧) وتجدر الإشارة هنا، أن جل المدن السودانية التي تحدث عنها البكري (ق ٥ هـ/١١م) والإدريسي (ق ٦هـ/ ١٢م)، لم يعد لها أثر خلال القرن (٨ هـ/ ١٤م).

(18) "Le Soudan Occidental".., p. 32.

(١٩) يقدم مثال زاغة مع جني وغانة العاصمة مع ولاتة وولاتة مع تنبكت نموذجاً واضحاً عن قضيتنا. هذا في أحسن الأحوال، وقد يحدث أن تندثر المدينة أو تصبح غير ذات أهمية حضارية، فلا يتم خلق مجال حضري آخر يعوضها، كما هو الحال مع مدينة أودغشت. وقد يحدث أن تنشأ المدينة ولا تعمر طويلاً، بحيث تندثر في فترة وجيزة – لأسباب مختلفة – قد لا تصل لبضعة عقود أو مائة سنة، كما هو الحال مع عواصم إمبراطورية مالي، انظر:

- Monteil ch. "Les Empires du Mali", p. 298- 303.
- Mauny. R., "Tableau Géographique".., p. 70 - 72, 122 - 124, 395, 467.

جـ- واقع اللغة العربية في بلاد السودان وقضية التعريب.

تمثل قضية اللغة العربية في بلاد السودان، إحدى القضايا التي همّشها وأهملها أصحاب مصادرنا وأغفلوا الكلام عنها كمشكلة، وقد انساق وراءهم الباحثون المعاصرون ولم يعيروها أي اهتمام جاد (٢٠).

نختصر خطواتنا ونسلم أولاً بالصيرورة التاريخية التالية:

بالنظر إلى كون الإسلام انتقل من بلاد المغرب إلى بلاد السودان عبر بربر الصحراء، وعلى اعتبار أن عملية التعريب لم تكن ممكنة في المنطقة بسبب ضآلة عدد الفقهاء أو العناصر العربية، فقد احتفظت القبائل السودانية - بعد إسلامها - بلغاتها ولهجاتها المحلية، ولم توظف اللغة العربية إلا في القليل النادر من حياتها اليومية والدينية.

وترتب عن ذلك أن ظلت بلاد السودان محرومة من عملية التعريب، الشيء الذي كان له أثر سلبي على واقع الثقافة الإسلامية بالمنطقة، بل تجاوزت تلك الآثار السلبية حدودها، وأصبحت تهدد وضعية العقيدة الإسلامية نفسها لدى السودانيين.

ولنتبين خطورة الموقف، يتعين علينا قبل كل شيء، معرفة حدود استعمال اللغة العربية في عهد مالي.

كما أخبرنا ابن بطوطة، فقد كان السودانيون يتهافتون على المساجد يوم صلاة الجمعة، ويحرصون كل الحرص على احتلال الصفوف الأولى. بيد أن أصحابنا السودانيين على الرغم من حماسهم ذاك، كانوا عاجزين عن فهم خطبة الجمعة، التي تلقى على مسامعهم باللغة العربية. لذلك، كان الخطيب في كل مسجد من مساجد الإمبراطورية، مضطراً للاستعانة بمترجم «يبين للناس بلسانهم كلام الخطيب» (٢١).

وفي البلاط الملكي حيث كان حكام مالي محاطين ببطانة لا يستهان بها من العلماء والفقهاء، فقد كانت اللغة المحلية (Mandé) هي السائدة في مجالس السلاطين. وقد يحدث أن يراسل البلاط حكام الأقطار الإسلامية الأخرى، وتكون المراسلة باللغة العربية. غير أنه وكما رأينا سابقاً، فقد تعب القلقشندي كثيراً ودون جدوى في سبيل الحصول على إحدى تلك المراسلات. وفيما يخص أوامر الملك إلى نوابه في الأقاليم، فيحتمل أن تكون الكتابة بالعربية، لكن العمري يقول لنا إن الملك «في الغالب لا يكتب شيئاً

---

(٢٠) نستثني ليون الإفريقي. ويظهر أن ابن خلدون قد تحسس هذا المشكل ومما يؤثر عن ذلك إلحاحه في ضبط الرسم الصحيح للأسماء السودانية.

(٢١) «تحفة النظار»، ج٢، ص . ٧٨٦. وإذا كان رحالتنا لا يمدنا بما يفيد شيوع هذه الظاهرة في كل مساجد الإمبراطورية، حيث اقتصر على رصدها في مسجد العاصمة كملاحظة عابرة، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الظاهرة كانت عامة في جل مساجد إمبراطورية مالي، وغير قاصرة على مسجد نياني العاصمة.

بل أمره بالقول غالباً» [٢٢].

حقاً لقد كان منسا موسى يجيد التكلم باللسان العربي، شأنه في ذلك شأن بعض حكام الأقاليم. كما أن الفقهاء السودانيين، يتملكون ناصية اللغة العربية إلى حد ما [٢٣]. إلا أن هذه المعطيات تمثل حالات استثنائية غير قابلة للتعميم، كما أنها غير كافية للتدليل على انتشار اللغة العربية في بلاد السودان، ولا حتى في المدن التي قلنا بشأنها إن الإسلام شهد بها تطوراً أحسن بكثير مقارنة مع الأرياف. وتستدرجنا هذه القضية للتساؤل حول وسيلة التخاطب بين تجار بلاد المغرب ومصر وبين السودانيين؟

يقول ليون الإفريقي الذي زار المنطقة في أوائل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وكون فكرة عامة عن استفهامنا، إنه بعد اعتناق الكثير من أهل السودان للإسلام «بدأ تجار بلاد المغرب حينئذ يذهبون إلى هذه البلاد ليتاجروا فيها حتى تعلموا لغاتها» [٢٤].

إن هذه الرواية على الرغم من طابعها العمومي، تساير توجهنا في القضية وتمنحنا مزيداً من الثقة ونحن نقصي اللغة العربية – مرة أخرى – كأداة للخطاب بين التجار في المدن والأسواق السودانية [٢٥].

يتضح لنا إذن، أن حدود استعمال اللغة العربية لدى السودانيين كانت ضيقة جداً، بحيث لم تتخط دائرة حلقات الدرس والعلم. وحينما نستعين بمترجم لفهم خطبة الجمعة، ثم لانتكلم العربية في حياتنا اليومية، فأي آفاق يمكن أن ننتظرها لنمو ازدهار الثقافة العربية الإسلامية؟!!

من ثمة نفهم ونتفهم جل الخلاصات والاقتراحات التي قدمناها في الفصل الثاني في أثناء تناولنا لواقع الثقافة الإسلامية في بلاد السودان على عهد مالي [٢٦].

وعدم تمكن السودانيين من اللسان العربي لم يلحق الضرر بالمستوى الثقافي فحسب، وإنما أصبح يهدد

---

(٢٢) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص. ٦٧. «تحفة النظار»، ج٢، ص. ٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٧، ٧٨٩. ويظهر من خلال كلام ابن خلدون عن سفارات مالي إلى المرينيين التي تعرضنا إليها في الفصل السابق، أن الرسول المالي كان يحمل رسائل شفوية وليست مكتوبة.

(٢٣) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص. ٧١. «تحفة النظار»، ج٢، ص . ٧٩٢، ٧٩٦.

(٢٤) «وصف إفريقيا»، ج٢، ص. ١٦٠.

(٢٥) بالنظر إلى المعطيات التي يطرحها ابن بطوطة حول دور مسوفة في التجارة الصحراوية وداخل بلاد السودان (راجع ما قلناه في ص ٢٤٣)، يمكننا القول – على سبيل الترجيح –: إن الوساطة اللغوية بين تجار الشمال والجنوب، كانت من بين الأعمال الإضافية المنوطة بمسوفة.

(٢٦) على الرغم من أن بلاد مصر عرفت ظروفاً مواتية جداً لانتشار اللغة العربية بين أهلها، مقارنة مع حالة بلاد السودان أو بلاد المغرب، فإن ترسخها بين أهالي مصر تطلب أكثر من ثلاثة قرون من حضور الإسلام بالمنطقة. انظر: «الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا»، ص. ١٠٥.

آفاق العقيدة الإسلامية نفسها لدى السودانيين، حيث أخذ يجنح بها نحو انحرافات خطيرة، ناتجة من عدم فهم مقاصد الشريعة.

وقد تنبه السلطان الحاج أسكيا محمد لخطورة المشكل، فبادر إلى استشارة الفقيه المغيلي في هذه المصيبة - حسب تعبير السلطان - التي حلت بالمسلمين السودانيين. هكذا، نجد أسكيا محمد يعرض المشكل اللغوي على الفقيه المغيلي، كأول قضية ضمن القضايا السبع التي كانت تشغل باله. الشيء الذي يترجم حدة خطورة المشكل بالنسبة للعقيدة الإسلامية لدى السودانيين [٢٧].

ولا ريب أن انشغال الفئات المتنورة من علماء وفقهاء بهذه المصيبة التي حلت بالمسلمين السودانيين، هو الذي حفز السلطان أسكيا محمد لاستصدار فتوى بهذا الشان من الفقيه المغيلي. مما يعني أن الهم كان مشتركاً بين الفقهاء والحكام السودانيين. وهذا ما تكشف عنه الرسالة التي وجهها أحد الفقهاء السودانيين أو القاطنين في بلاد السودان (تنبكت؟)، وهو محمد بن محمد بن علي اللمتوني إلى الإمام جلال الدين السيوطي، وذلك عام (٨٩٨ هـ/ ١٤٩٣م). وقد استفسره في تلك الرسالة عن عدد من المسائل الفقهية، ومنها هل يجوز مدح الرسول صلى الله عليه وسلم بالكلام الاعجمي؟ فرد عليه الإمام السيوطي بالإيجاب [٢٨].

مؤدى القول، إن انتقال الإسلام إلى بلاد السودان عبر بربر الصحراء، فضلاً عن قلة العناصر العربية الإسلامية التي تحملت مسؤولية نشر الرسالة المحمدية، مجردة من أي دعم مادي أو سند معنوي، ثم قلة الحواضر السودانية؛ كل هذا وفر ظروفاً غير مساعدة على تعريب السودانيين وبالتالي إمكانية ازدهار الثقافة الإسلامية بالمنطقة.

ومما زاد في تعقيد الوضع، توافق الصحوة الثقافية السودانية مع بداية انهيار الثقافة والحضارة الإسلاميتين.

مجموع هذه المعطيات تحكمت بشكل قوي في مسيرة وتجربة الإسلام ببلاد السودان، وأنتجت لنا واقعاً إسلامياً بالشكل الذي تتبعناه مع إمبراطورية مالي.

لقد خاض الإسلام في بلاد السودان تجربة محرومة من جل الوسائل الفعالة التي يمكن أن تدعم موقعه في المنطقة، ولم تتوفر لديه أدنى الشروط التاريخية لنجاحه. ومع ذلك فرض نفسه، وأعطانا إمبراطورية

---

(٢٧) «أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي»، ص. ٢٢- ٢٤.

(٢٨) «الحاوي للفتاوي»، ج١، ص. ٣٨٥، ٣٨٨.

مـالي الإسـلامـيـة بـالصـورة التي رأيناها. وبذلك أضـاف بلاد السـودان لدار الإسـلام، والسـودانيين للأمـة الإسلامية.

فهل يحق – بعد هذا – لأي مؤرخ أو دارس، أن يتجرأ ويعلن عن إخفاق أو هامشية الإسلام في حياة المجتمع السوداني؟!!

فهرس
المصادر والمراجع

الرموز الاختصارية للدوريات

A.E.S.C.	:	Annales, économies, sociétés, civilisations.
B.C.E.H.S.A.O.F	:	Bulletin du comité d'études historiques et scienfiques de l' Afrique occidentale Francaise
B.I.F.A.N	:	Bulletin de l I'nstitut Francais d' Afrique Noire.
B.S.O.A.S	:	Bulletin of the school of oriental and African Studies.
C.E.A	:	Cahier d'études Africaines.
I.B.L.A	:	Institut des Belles Lettres Arabes.
J.A	:	Journal Asiatique.
J.A.H	:	Journal of African History.

ثبت المصادر العربية

١- المصادر:

- ابن إبراهيم (العباس)

الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام. الرباط: المطبعة الملكية. [تحقيق عبد الوهاب بن منصور].

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين):

الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م. (اثنا عشر جزءاً).

- ابن بطوطة (شمس الدين محمد):

تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأبصار. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م (في جزءين) [تحقيق: علي المنتصر الكتاني].

- ابن حوقل (أبو القاسم محمد البغدادي):

صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩م.

- ابن خردذابه (عبيد الله بن عبد الله):

المسالك والممالك، ليدن، ١٩٨٩م. [تحقيق: دي كوجي].

- ابن الخطيب (محمد بن عبد الله الغرناطي):

الإحاطة في أخبار غرناطة. القاهرة: الخانجي ١٩٧٤م.

[تحقيق: محمد عبد الله عنان]. (في ثلاثة أجزاء).

- ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد المغربي):

كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (العبر). بيروت: دار الكتاب اللبناني، (١٩٥٦ - ١٩٦١م).

(في سبعة أجزاء).

- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد):

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: دار صادر، (١٩٦٨ - ١٩٧١م). [تحقيق: إحسان

عباس] (في ثمانية أجزاء) .
- ابن أبي زرع (علي الفاسي) :
الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط : دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣م.
- ابن الزيات (يوسف بن يحيى بن عيسى التادلي) :
التشوف إلى رجال التصوف. الرباط : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٤م [تحقيق: أحمد توفيق].
- ابن كثير (اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي) :
البداية والنهاية في التاريخ. القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٣٢ - ١٩٣٩م. (في أربعة عشر جزءاً) .
- ابن مرزوق (الخطيب)، (محمد بن أحمد بن محمد التلمساني) :
المسند الصحيح الحسن، في مآثر مولانا أبي الحسن. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م. [تحقيق ماريا خيسوس فيغراس].
- ابن عذاري (أحمد بن محمد المراكشي) :
البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. الأجزاء: ١- ٤ : بيروت : دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م. أما الجزء الأخير: قسم الموحدين، بيروت : دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م.
- ابن غازي (أبو عبد الله محمد) :
الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون. الرباط : المطبعة الملكية، ١٩٦٤م. [تحقيق: عبد الوهاب بن منصور].
- ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المدني) :
الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب وبهامشه: كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي. بيروت: دار الكتب العلمية. [دون تاريخ].
- ابن السماك (أبو عبد الله محمد) :
الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. الرباط، ١٩٣٦م. [اعتنى بنشره وتصحيحه : سعيد علوش].
- ابن سعيد (علي بن موسى الغرناطي المغربي):

* **كتاب بسط الأرض في الطول والعرض**. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨م. [تحقيق: خوان ڤرنيط خنيس]. ويحمل الكتاب عنوناً آخر:

* **كتاب الجغرافيا**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر ١٩٧٠م. [حققه: إسماعيل العربي].

- ابن الصغير:

أخبار الأئمة الرستميين. بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٩٨٦م. [تحقيق وتعليق: محمد ناصر وإبراهيم بحاز].

- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن بن عبد الله المصري):

فتوح مصر والمغرب. مصر: لجنة البيان العربي، ١٩٦١م. [تحقيق: عبد المنعم عامر].

- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني):

مختصر كتاب البلدان. ليدن: بريل ١٩٨٥م. [حققه دي كوجي (M.J. De GOEJE)].

- الإدريسي (الشريف): (محمد بن عبدالله الحسني السبتي):

صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس: مأخوذ من كتاب: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (النزهة). ليدن: بريل، ١٩٦٨م.

[تحقيق: دوزي ودي كوجي].

- الاصطخري (أبو إسحاق ابراهيم):

كتاب مسالك الممالك. ليدن، ١٩٢٧م. [تحقيق: دي كوجي]

- البرتلي (الولاتي): (أبو عبد الله الطالب):

فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م. [تحقيق: إبراهيم الكتاني ومحمد حجي]

- البكري (عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي):

كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك. باريس: ميزونوف، ١٩٦٥م. [حققه وترجمه للفرنسية: دوسلان].

- التجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد):

رحلة التجاني. تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٥٨م.

[قدّم لها: حسن حسني عبد الوهاب]

- الحموي (ياقوت بن عبد الله)

معجم البلدان، بيروت : دار صادر ١٩٧٧م (في خمسة أجزاء) .

- الحميري (محمد بن عبد المنعم) :

الروض المعطار في أخبار الأقطار. بيروت : مكتبة لبنان، ١٩٧٥م. [تحقيق : إحسان عباس].

- الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد) :

طبقات المشايخ بالمغرب. الجزائر: ١٩٧٤م.

[حققه : إبراهيم طلاي] (في جزئين) .

- الدمشقي (أبو عبد الله محمد بن أبي طالب) :

نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. ليبسك، ١٩٢٣م.

- الزهري (محمد بن أبي بكر الأندلسي) :

كتاب الجغرافية، دمشق:

Bulletin d'etudes orientales, T.XXI, 1968.

[حققه : محمد حاج صادق]

- كعت محمود:

تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس. انجي : بريدن، ١٩١٣م.

[حققه وترجمه للفرنسية: هوداس ودولافوس].

- المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد) :

كتاب رياض النفوس. بيروت : دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م [تحقيق : بشير البكوش]

والطبعة الأولى: القاهرة، ١٩٥١م [تحقيق : حسين مؤنس]

- المراكشي (عبد الواحد بن علي التميمي) :

المعجب في تلخيص أخبار المغرب. الدار البيضاء : دار الكتاب، الطبعة السابعة، ١٩٧٨م. [ضبطه وصححه وعلق حواشيه : محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي]

- المغيلي (محمد بن عبد الكريم) :

أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

[تقديم وتحقيق : عبد القادر زبادية]

- مجهول:

سير المشايخ، في:

Folia orientalia, Krakow, 1960, T. II.PP: 1- 27.

[نشره لويكي (   )]

- مجهول:

كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥م. [حققه: سعد زغلول عبد الحميد]

- المقري (أحمد بن محمد):

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م [تحقيق: إحسان عباس]

- المسعودي (علي بن الحسن البغدادي):

* **أخبار الزمان**. القاهرة: مطبعة عبد الحميد حنفي، ١٩٣٨م.

[راجعه وصححه: عبدالله الصاوي]

* **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت: الجامعة اللبنانية (١٩٦٦ - ١٩٧٩م). [تحقيق: شارل بيلا] (في سبعة أجزاء)

- المقريزي (أحمد بن علي القاهري):

* **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. مصر: مطبعة النيل، ١٣٢٤هـ.

* **السلوك لمعرفة دول الملوك**. القاهرة: (١٩٣٤ - ١٩٥٨م). [تحقيق: محمد مصطفى زيادة]

* **الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك**.

القاهرة: ١٩٥٥. [تحقيق: جمال الدين الشيال]

- الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد):

الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى. الدار البيضاء: دار الكتاب في تسعة أجزاء، تختلف تواريخ طبعها: [١٩٥٤- ١٩٥٦م].

- العبدري (أبو عبد الله محمد):

رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية. الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، ١٩٦٨م. [حققه وقدم له وعلق عليه: محمد الفاسي]

- عماد الدين (الداعية إدريس) :
تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥م. [تحقيق: محمد اليعلاوي]
- العمري (أحمد بن يحيى بن فضل الله) :
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار:
* الباب السادس، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٦م.
[دراسة وتحقيق: دوروتيا كرافولسكي]
* الأبواب: ٨ – ١٤، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ١٩٨٨م.
[تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف أحمد]
- العسقلاني (أبو الفضل علي بن حجر) :
الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. القاهرة: ١٩٦٦م. [تحقيق: محمد سيد جاد الحق] (في خمسة أجزاء)
- الغرناطي (أبو حامد محمد) :
تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، في:
Journal Asiatique, Juillet - septembre, 1925, PP: 1 - 148 et 195 - 307.
[نشره كابريل فيران (G. Ferrand)]
- القزويني (زكريا بن محمد) :
آثار البلدان وأخبار العباد. بيروت: دار صادر، ١٩٦٩م.
- القلقشندي (أحمد بن علي القاهري) :
صبح الأعشى في كتابة الإنشا. القاهرة: المطبعة الأميرية ١٩١٥م.
- السعدي (عبد الرحمن بن عبد الله التنبكتي) :
تاريخ السودان. أنجي: بريدن، ١٨٩٨م.
[حققه وترجمه للفرنسية: هوداس وبنوة]
- السوسي (محمد المختار) :

المعسول. الدار البيضاء، ١٩٦١م (في ثلاثين جزءاً)

- السيوطي (عبد الرحمن بي أبي بكر):

* **الحاوي للفتاوي**. القاهرة: مكتبة القدسي ١٣٥١ هـ.

* **التحدث بنعمة الله**. القاهرة: المكتبة العربية الحديثة ١٩٧٥م.

[تحقيق: إليزابيث ماري سارتن]

- الشماخي (أبو العباس أحمد):

كتاب السير. القاهرة: طبعة حجرية ١٨٨٣م.

- الشنقيطي (أحمد بن الأمين الصحراوي):

الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (الوسيط). القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٨م.

- الوزان (الحسن بن محمد الفاسي المعروف بليون الافريقي):

وصف إفريقيا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ثانية، ١٩٨٣م.

[ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر].

- الوسياني (أبو الربيع عبد السلام):

كتاب السير، في:

Folia Orientalia, Krakow, T. II. Fax, 1-2, PP. 1-27.

- اليحصبي (عياض بن موسى السبتي):

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. بيروت: ١٩٦٥م.

[تحقيق أحمد بكير محمود] (في خمسة أجزاء).

- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب):

* **تاريخ اليعقوبي**. بيروت: دار العراق، ١٩٥٥م.

[حققه محمد صادق] (في ثلاثة أجزاء)

* **كتاب البلدان**. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٧م.

[حققه: محمد صادق]

٢. المراجع:

- أبو زيد (أحمد):

مفاهيم فلسفية في الثقافات الإفريقية التقليدية. في مجلة عالم الفكر، المجلد ١٩، عدد ١، ١٩٨٨م، ص ٢٩– ٤٧.

- توفيق (أحمد ال):

المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان ١٨٥٠ – ١٩١٢م الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، طبعة ثانية، (١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م).

- جمال (شوقي ال):

الحضارات العربية الإسلامية في غرب إفريقيا ودور العرب فيها في: المناهل، العدد السابع، ١٩٧٦م.

- جنحاني (الحبيب ال):

المغرب الإسلامي (القرن ٩ – ١٠م). تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨م.

- جوليان (شارل أندري):

تاريخ إفريقيا الشمالية: تونس – الجزائر – المغرب الأقصى من الفتح الإسلامي إلى سنة ١٨٣٠م.

تونس: الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية، ١٩٨٣م.

[تعريب: محمد مزالي والبشير بن سلامة].

- جيدي (عمر ال):

محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي. الدار البيضاء: منشورات عكاظ، ١٩٨٧م.

- حجي (محمد):

الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (٢)، ١٩٧٦م. (في جزئين).

- حسن (إبراهيم حسن) :

انتشار الإسلام في القارة الإفريقية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٤م. [الطبعة الثالثة].

- دندش (عصمت عبد اللطيف) :

دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م. [السلسلة الجامعية].

- دفدسن (بازل) :

أفريقيا تحت أضواء جديدة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦١م. [ترجمة: جمال م. أحمد]

- رزق (ريونان لبيب) ومزين (محمد) :

تاريخ العلاقات المغربية المصرية منذ مطلع العصور الحديثة حتى عام ١٩١٢. الدار البيضاء: دار النشر المغربية ١٩٨٢م.

- رولاند (أوليفر) وفيج (جون) :

موجز تاريخ إفريقية. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م.

[ترجمة: دولة صادق ومحمد السيد غلاب]

- رياض (زاهر) :

الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م.

- زبادية (عبد القادر) :

مملكة سنغاي في عهد الأسقيين. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧١م.

- زلقمة (أنور) :

الممالك في مصر، القاهرة. [دون تاريخ]

- زنيبر (محمد) :

حفريات عن شخصية يعقوب المنصور. في: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد التاسع، ١٩٣٤م، ص. ٢٣ –٥٢.

- طرخان (إبراهيم علي) :

دولة مالي المسلمة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

- كار (إدوارد):

ما هو التاريخ؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

[ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل]

- كارنيرو (روبرت):

نظرية في نشأة الدولة. في: مجلة الفكر العربي، ع. ٢٢، السنة الثالثة، ١٩٨١م. ص. ٧ – ٢١.

[ترجمة: رضوان السيد]

- كراتشكوفسكي (أغنا طيوس يوليا نوفتش):

تاريخ الأدب الجغرافي العربي. بيروت: دار الغرب الإسلامي طبعة ثانية مصححة ومنقحة، ١٩٨٧م.

[نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم]

- كول (ماك):

الروايات التاريخية عن تأسيس سجلماسة وغانة. الدار البيضاء دار الثقافة، ١٣٩٥هـ.

[تعريب وتعليق: محمد الحمداوي]

- مجموعة من الباحثين:

إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية. الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو) ١٩٨٧م.

- مجموعة من الباحثين:

ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة. فاس: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٠م. (في ثلاثة أجزاء).

- مجموعة من الباحثين:

في النهضة والتراكم: دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني.

الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

- محمود (حسن أحمد):

الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا. القاهرة: دار الفكر العربي، طبعة ثالثة، ١٩٨٦م.

- منوني (محمد ال):

- قداح (نعيم) :
إفريقيا الغربية في ظل الإسلام. دمشق: وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، ١٩٦٠م.
- سوذرن (ريتشارد) :
صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤م. [ترجمة وتقديم: رضوان السيد. سلسلة كتاب الفكر العربي (٥)].
- سيلا (عبد القادر محمد) :
المسلمون في السنغال معالم الحاضر وآفاق المستقبل، قطر:
الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. [سلسلة كتاب الأمة رقم (١٢)]
- شاهدي (الحسن ال) :
أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٠م. (الجزء الأول).

ثبت المصادر الأجنبية

- **ABITBOL MICHEL:**

- Tombouctou au Milieu du XVIIIe siècle d'après la chronique de Mawlay al - Qàsim B. Mawlây sulaymàn. Paris, Maisonneuve Et Larose, 1982.

- **CUOQ, Joseph:**

- Recueil des sources arabes concernant l' Afrique occidentale du VIII é au XVIé siécle (Bilàd AL Sudàn), traduction et notes, Paris, C.N.R.X, 1985.

- **FERNANDES, Valentin:**

- Déscription de la côte occidentale d'Afrique., de Ceuta au Sénégal 1506 - 1507, trad. Cenival et Monod, Paris, C. E.S.A.O..F, 1938.
- Déscription de la côte occidentale d'Afrique, du Sénégal au cap de Monte 1506 - 1510, trad. Monod, Teixeira, Da Mota et Mauny, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portugesa, 1951.

- **MARTY, Paul:**

- Les chroniques de oualata et de Néma, Revue d'études islamiques, N° 3 - 4, 1971.

- **PACHOCO, Duarte. p:**

- Esmeraldo de situ orbis, côte, occidentale d'Afrique, du Marocain au Gabon, vers 1506 - 1508, Trad. Mauny R. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portugesa, N° 19 - 1956.

- **SAUVAGET, J :**

- Les epitaphes royales de Gao, AL andalus, Vol. XIV, Fasc. 1, 1949, pp. 123 - 141.

- **ZURARA, Gomes:**

- Chronique de Guinée, trad. Bourdon et Ricard, Dakar, I.F.A.N. 1960.

– **ABITBOL, Michel :**

- Tombouctou et les Arma, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979.

- **BATHILY, Abdoulay:**

- La légende du Wadadou. Texte Soninké de Malamine Tandyan. I.F.A.N.B. T, XXIX, n° 1-2, 1967, pp. 135- 149.

- **BAUMANN et WESTERMANN:**

- Les Peuples et les Civilisations de l' Afrique, Paris, payot, 1984.

- **BECHINGHAM, C. F :**

- Le Pélérinage et la mort de Sakoura, roi du Mali, I.F.A.N.B, XVI, 1954, PP: 390 - 391.

- **BENGHEKROUN. M.B.A:**

- Le vie Intellectuelle Marocaine Sous Les Mérinides et Les Wattasides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe, Siécles) Rabat - 1974.

- **BOULEGUE. J:**

– Notes Bibliographique, I.F.A.N.,B,,T. 38, no 3, 1976, pp: 709 - 10.

- **ERASSEUR, Paul:**

- Bibliographie générale du Mali,
T. ler, des origines a 1800, DAKAR, I.F.A.N.B. 1964.
T. 2 ème, de 1961 à 1970, DAKAR, I.F.A.N.B, 1976.

- **BRASSEUR, G:**

- Les établissements humains au Mali, DAKAR, I.F.A.N.B, 1968.

- **CANAL, Jean Suret:**

-Afrique Noire occidentale et centrale, Paris, Editions Sociales, 2e ed, 1961.

- **CASTRIES, H:**

- La conquête du Soudan Par El Mansur, Hesperis, 1923, T. III, PP: 433 - 488.

- **CATTENOZ, H. G:**

- Table de concordance des ères chretienne et Hogirienne, RABAT, les Ed. Technique Nord - Africaines, 1954.

- **CHAVANE, Bruno, A:**

- Villages de l'ancien Tekrour, recherches archéologiques dans la moyénne vallé du fleuve Sénégal, Paris, Karathala, 1985.

- **CHERBONNEAU, A:**

- Histoire de la litterature arabe au Soudan J.A.N° 14, Paris, 1855.

- **CISSOKO, S.M:**

- L'intelligentsia de Tomouctou au XVé et XVié siécles, I.F.A.N.B, T. XXXI, 1969, PP: 929 - 952.
- La royautè (mansaya) chez les Mandingues occidentaux d'aprés leurs traditions orales, I.F.A.N.B. T.XXXI, 1964, PP. 325 - 338.

- **COLLECTIF:**

- Histoire Générale de L'Afrique, UNESCO, Paris, 1986, V.I et II.

- **CORNEVIN, Robert:**

- Histoire de I'Afrique des origines au XVIé siécle, Paris, Payot, 1967.
- Histoire des Peuples de l'Afrique noire, Paris, Berget Lavrault, 1960.

- **COULON, Christian:**

- Les Musulmans et le pouvoir en Afrique Noire, religion et contre culture, Paris, Karathala, 1983.

- **CUOQ, Joseph:**

- La famille aqit de Tombouctou, IBLA, N° 141, 1978, pp. 85- 102.
- Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines a la fin du XVIé Siécle, Paris, librairie orientaliste paul Genthner, 1984.
- Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occiaental au VIII au, XVIe siecle (BILAD AL - SUDAN) Paris, CNRS, 2 ed, 1985.

- **DELAFOSSE, Maurice:**

- Civilisations Négro - Africaines, Paris, Stock, 1925.
- Le Ghana et la Mali et l'emplacement de leurs capitales, B.C.E.H.A.O.F, 1924, pp. 439 - 542.

- Haut - Sénégal - Niger, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, 3 V.
- Les noirs de l'Afrique, Paris, Payot, 1941.
- Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental, traduites d'un manuscrit arabe, Bulletin du Comité de l'Afrique Francaise, 1913.
- Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges, Hesperis, 1924, pp: 153 - 174.

- DESCHAMPS, Hubert:
- L'Afrique noire Précoloniale, Paris, P.U.F, coll. que sais -je? N° 241, 1976, 3 ème èd.
-Histoire générale de l'Afrique Noire.
T. ler des origines a 1800, Paris, P.U.F. 1970.

- DEVISSE, Jean:
- Routes de commerces et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la méditérrannée, un essai sur le commerce Africain médiéval du XIé au XVIé siécles, Revue d'Histoire économique et sociales, L, 1- 2, 1972, pp: 42 - 73 et 357 - 397.

- DEVISSE, J. DENIS, R. ROBERT, S:
-TEGDAOUST.I.Rechéches sur Aoudagost, Paris A.M.G. 1970.

-DIETERLIN, Germanie:
- Essai sur la religion Bambara, Bruxelles, Univ. de Bruxelles, 1988.

-DRAMANI, ISSIFOU, Zakari:
- L'Afrique noire dans les relations internationales au XVIé siécle, Paris, Karathala, 1982.

- DUBOIS, Felix:
- Tombouctou la mystérieuse, Paris, Flamarion 1897.

- EL ALAOUT Abdelaziz:
- Le Maghrib et commerce transsaharien, milieu du XIé siécle - milieu du XIVé siécle., contribution a l'histoire économique, sociales et politique du Maroc médieval, thése doct. de 3 éme cycle, Bordeaux III, 1983, innédite, dactylo.

- **EL KETTANI, Med. Ibrahim:**
  - Les manuscrits de l'occident Africain dans les bibliothéques du Maroc, Hesperis Tamuda, vol. IX, Fasc. 1, 1968, pp: 57 - 63.
- **FALL, Yoro:**
  - L'Afrique à la naissance de la cortographie modèrne XIV é - XV é siécles, Paris, Karathala et C.R.A, 1982.
- **HAMET, Ismael:**
  - chroniques de la Mauritanie Sénégalise, Paris, 1911.
- **KABA, Lansinè:**
  - Les chroniqueurs musulmans et sonni Ali, ou un apercu de leIslam et de la Politique au sanghay au XVè S. I.F.A.N.B, T. XXXX, 1, 1978 - pp: 49 - 65.
  - Le pouvoir politique, l'Essor économique et inègalitè sociale sanghay 1464 - 1591.
    I.F.A.N.B, T.XXXXV, 1-2, 1983, PP: 1- 23.
- **KI - ZERBO, Joseph:**
  - Histoire de l'Afrique Noire, Paris, Hatier, 1978.
  - La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine, Diogèns, N° 67, 1969, pp: 127 - 142.
- **LACHAPELLE, F. (De):**
  - Esquisse d'une histoire du sahara occidental, Hesperis, T.XI, 1930, pp: 35 - 95.
- **LANGE, Dierk:**
  - Progrès de l'Islam et changement politique au Kanem du XIè au XIII èsiecle, J.A.H. XIX, 4, 1978.
- **LESSARD, J.M:**
  - Sijilmassa, la ville et ses relations commerciales au XIè S.D' après EL BEKRI, Hesperis Tamuda, vol X, Fasc. 1-2, 1969 - pp: 5 - 35.
- **LEVTZION, Nèhemia:**
  - A seventeenth centry chronicle by Ibn AL Mukhtar, a critical study of T. al Fattash, B.S.O.A.S., XXXIV, 1971, PP: 571 - 593.

- **LEWICKI,T:**

- Un état soudanais mediéval inconnu. Le royaume ZAFAN (U) , C.E.A,XI, 1971, pp: 501 - 525.
- Les Historiens. Biographes et Traditionnistes Ibadites - wahbites de l'Afrique du Nord. du VIIè au XVIè siecles. Folia Orientalia, T.III, 1961, pp. 1 - 134.
- Quelques extraits inèdits relatif aux voyages des commercants et des missionnaires Ibadites. Nod - Africains au Pays du Soudan occidental et central au Moyen - Age, Folia orientalia, T. II, 1960, pp. 1- 27.

- **LHOTE, Henri:**

- Contribution a l'histoire des touareg, I.F.A.N.B, XVII, 1955, PP: 334 - 370, et I.F.A.N.B. XVIII, 1956, PP: 429 - 447.

- **LY MADINA, T:**

- L'empire du Mali a-t-il survècu jusq'a la fin du XVIè siècle? I.F.A.N.B, XXXVIII, 2, 1976. PP: 234 - 256.
- Quelques remarques sur le tarikh El Fettach, I.F.A.N.B, XXXIV, 3, 1972, PP: 471 - 493.

- **Moraes Farais. F.F. (De):**

- The Al moravids: Some questions concerning characters of the movement during its perios of closest contact with the western Sudan, I.F.A.N. B,XXIX, 1967, PP: 794 - 917.

- **MAUNY, Raymond:**

- Une route préhistorique à travers le Sahara Occidental. I.F.A.N.B, IX, 1947, PP: 341 - 357.
- Bibliographie de l'empire du Mali, Notes Africaines, N° 82, 1959.
- Essai sur l'histoire des metaux en Afrique occidentale, I.F.A.N.B, XIV,2, 1952, PP: 545 - 595.
- Etat actuel de la question de Ghana, I.F.A.N.B. XIII,2, 1451, PP:436 - 475.

- L'expèdition marocaine d'oudane vers 1543 - 44, I.F.A.N.B, XI, 1-2, 1949, PP: 129 - 140.
- Le Judaisme, les juifs et L'Afrique Occidentale, I.F.A.N.B, XI, 1949, PP: 354 - 378.
- Notes d'archeologie sur Tombouctou, I.F.A.N.B., XIV, 3, 1952, PP: 899 - 918.
- Tableau Gèographique de l'ouest Africain au moyen - âge, Mem. de I.F.A.N.B., N° 61, DAKAR, 1961,
- Les siècles obscures de l'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1970.

Monteil, Charles:

- Une citè soudanise Djennè mètropole du delta central du Niger, Paris, société d'édition de géographie maritime et colonniale, 1932.
- Les empires du Mail, B.C.E.H.S.A.O.F. ,XII,1928,pp: 291-447.
- La légende de Ouagadou et l'origine des soninké ,melanges étnographiques, I.F.A.N.B. XXIX, 1-2, 1967,PP: 134-149.
- Notes Sur le Tarikh es-soudan,I.F.A.N.B., XXVII,1965, PP.479-530

- Monteil, Vincent:

- L'Islam noir ,Paris, Seuil,1974.
- Les manuscrits Arabo Africains:
- I.F.A.N.B.,XXVII-3-4, 1965,PP: 531-542.
- I.F.A.N.B.,XXVIII - 3-4 1966,PP: 668-675.
- I.F.A.N.B. XXIX 3-4 1967, 599-603.
- Problémes du soudan occidental. Juifs et judaisès Hesperis,T.34,1951,PP: 265-298.

- NIANE, Djebil Tamsir :

- Recherches Sur l' empire du mali au Moyen-âge Paris, présences Africaine, 1975
- Le Soudan occidental au temps des grands empires. XIè -XVIè siècles. Paris. Présence Africaine, 1975.
- Soundjata ou l'épopée Mandingue, Paris, Presence Africaine, 1961.

- **NICOLAS, GUY:**

- Dynamique de l'Islam au sud du sahara, Paris, Publications orientalistes de France, 1981.

- **PAQUES - Viviana:**

- Les Peuples de l'Afrique, Paris, Bordas, 1974.

- **PERES, Henri:**

- Relation entre le tafilalet et Soudan à travers le sahara du XIIè au XIVè siecles, Alger, 1936.

- **PIANEL, G. :**

- Les Préliminaires de la conquête du soudan par Ahmed Al Mansour, Hesperis, T.XI, 1953, PP: 185 - 197.

- **POLET, Jean:**

- Tegdaoust IV. Fouille d'un quartier de Tegdaoust, Paris, recherches sur les civilisations, 1985.

- **ROUCH, Jean:**

- Contribution à l'histoire des songhay, DAKAR, I.F.A.N.B, Mem. N° 29, 1953, PP: 137 - 259.
- Essai Sur la relation songhay, Paris, PUF, 1960.

- **SARTIN. E.M.,:**

- Jalal AD - Din As - Suyuti's Relations with the people of Takrur, Journal of Semitic studies, XVI, 1971, PP: 193 - 198.

- **SAUVAGET, J.,:**

- Les épitaphes royales de Gao, I.F.A.N.B., XII, 1950, PP: 418 - 440.

- **TRIAUD, Jean louis:**

- Islam et sociétés Soudanaises au moyen - âge. étude historique, paris - ouagadougou, recherches voltaiques N° 16, 1973.
- Quelques remarques sur l'islamisation du Mali, des Origines à 1300 I.F.A.N.B., XXX, 4, 1968, PP: 1329 - 1352.

- **VANACKER, Claudette:**

- Géographie économique de l' afrique du nord selon les auteurs arabes du IXè siècle au mIlieu du XIIè siècle, A.E.S.C, N° 3, 1973 PP: 659 - 680.

-**ZOUBER, Mahmoud:**

- Ahmed Bàbà de tombouctou, 1556 - 1627, sa vie et son oeuvre, Paris, Maisonneuve Larose, 1977.

فهرس الخرائط

فهرس المحتويات

الصفحة

الباب الأول
تجربة الاسلام في بلاد السودان

الباب الثاني
إمبراطورية مالي في ظل الإسلام

هذا الكتاب

يكشف عن لوعة الصبر وحميم المعاناة التي لاقاها (صنهاجة) الصحراء المسلمون، وهم يحملون راية الإسلام بيد ، ويدكون قلاع الوثنية بيد أخرى؛ لينبلج نور الحق، وتفيق جموع السودان من سباتها الذي ظلّ جاثماً على صدرها ردحاً طويلاً من الزمن.

لقد رحّب (سودانيو الغرب) الأوائل بالإسلام ديناً ومنقذاً ومخلصاً لهم من العبودية والضياع، وعبّروا من خلال عدد من المؤشرات والسلوكيات عن رغبتهم العميقة في الانتماء للعقيدة والثقافة الإسلاميتين، على الرغم من قلة الدعاة، وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام ، وحرمان السودان من عملية التعريب إبان الفترة التي عُني بها هذا الكتاب.



منشورات المجمع الثقافي

Cultural Foundation Publications

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص.ب: ٢٣٨٠ - هاتف: ٢١٥٣٠٠

Abu Dhabi - U.A.E. - P.O. Box:2380 - Tel.:215300 Cultural Foundation

Email:nlibrary@ns1.cultural.org.ae

http:/www.cultural.org.ae